Ateizm

Robin Le Poidevin

İNANMA, İNANMAMA ÜZERİNE BİR TARTIŞMA



İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz

Robin Le Poidevin

Ateizm

İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma

AYRINTI

ROBIN LE POIDEVIN

Robin Le Poidevin 1962 yılında İngiltere'de doğdu. Oxford Üniversitesi Oriel College'dan mezun olduktan sonra Cambridge Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Daha sonra Oxford ve St. Andrews üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. Şimdi Leeds Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü Başkanlığını sürdürmektedir. *Change, Cause and Contradiction: A Defence of the Tenseless Theory of Time* (Macmillan Press, 1991) kitabının yazarı olan Robin Le Poidevin, ayrıca *Questions of Time and Tense* (Clarendon Press, 1998) kitabını derlemiş, Murray Mac Beath ile birlikte *The Philosophy of Time* (Oxford University Press, 1993) kitabını yazmıştır.

Ayrıntı: 287
İnceleme dizisi: 156

Ateizm
İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma
Robin Le Poidevin

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayına hazırlayan
Can Kurultay

Kitabın özgün adı
Arguing for Atheism
An introduction to the philosophy of religion
[Türkçe basımın adı yazar tarafından değiştirilmiştir]

Routledge/1997
basımından çevrilmiştir.

© Routledge

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *2000*

ISBN 975-539-253-X

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Robin Le Poidevin

Ateizm

İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma

AYRINTI

Annem ve babam Roy ve Barbara
ve çocuklarım Tom ve Sam için

İçindekiler

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ/Robin Le Poidevin 13
— ÖNSÖZ 18
— GİRİŞ 21

Birinci Bölüm
Teistik açıklamanın sınırları

I. EVRENİN BİR NEDENİ OLMALI MIDIR? 33
A. Varoluşun gizleri 33
B. Bir ilk neden? 34
C. Zamansal ve kipsel kozmolojik argümanlar 36

D. İlk öncülün sorunları 41
E. Özet 48
F. Ek okuma önerileri 49

II. TANRI ZORUNLU MUDUR? 51
A. Olası dünyalar 51
B. Ontolojik argüman 54
C. Kipsel ontolojik argüman 60
D. Tanrı ve kipsel gerçekçilik 65
E. Özet 70
F. Ek okuma önerileri 71

III. EVRENİN BİR AÇIKLAMASI OLABİLİR Mİ? 73
A. Sıradan bir açıklama 73
B. Nedenler ve nedensel açıklamalar 76
C. Kişisel açıklama 79
D. Zorunlu bir neden mi? 82
E. Özet 84
F. Ek okuma önerileri 85

IV. BİZ TASARIMIN MI YOKSA DEĞİŞİMİN Mİ ÜRÜNLERİYİZ? 86
A. Benzetme ve ereksel argüman 86
B. Olasılık ve ereksel argüman 89
C. Şans kavramı 92
D. Zayıf antropik ilke 99
E. Özet 102
F. Ek okuma önerileri 103

V. EVRENİN BİR MAKSADI VAR MIDIR? 104
A. Güçlü antropik ilke 104
B. Ereksellik ve nedensel indirgemecilik: Bencil gen hipotezi 107
C. Nedensel indirgemecilik olmaksızın ereksellik 113
D. Özet 116
E. Ek okuma önerileri 117

İkinci Bölüm

Ateizm için ahlâki argümanlar

VI. TANRI VE ETİK AYRILMAZ MI, YOKSA BAĞDAŞMAZ MI? 121
A. Platon'un açınazı 121
B. Tanımsal ahlâka karşı buyurucu ahlâk 126
C. Ahlâki gerçekçilik ve ahlâki öznelcilik 130
D. Çoğulculuk ve özerklik 133
E. Özet 137
F. Ek okuma önerileri 138

VII. BİR KÖTÜLÜK SORUNU VAR MIDIR? 140
A. Felaket, yoksunluk, ilahi varlık ve tasarım 140
B. Belirlenim ve insan doğası 144
C. İlahi açıdan insan özgürlüğü 149
D. Teist, kötülük sorununa yanıt vermeyi reddedebilir mi? 154
E. Özet 160
F. Ek okuma önerileri 161

Üçüncü Bölüm

Tanrısız din

VIII. TANRI BİR KURGU MUDUR? 165
A. Gerçekçilik, pozitivizm ve araççılık 165
B. Radikal teoloji 170
C. Kurgu ve duygular 175
D. Ateizm ve dinsel pratik 179
E. Özet 185
F. Ek okuma önerileri 186

IX. "TANRI VAR MIDIR?" GERÇEK BİR SORU MUDUR? 188
A. Deflasyonist argüman 188
B. Argümanın teizme uygulanması 193
C. İçi boşaltılmış deflasyonizm 196
D. Özet 199

F. Ek okuma önerileri 200

X. ATEİST ÖLÜMDEN KORKMALI MIDIR? 202
A. Ölümlülük muamması 202
B. Zaman ırmağı ve buz denizi 203
C. Aynadaki ölüm 209
D. Ölümsüzlük: Gerçek ve vekâleten 213
E. Özet 215
F. Ek okuma önerileri 217

— SÖZLÜKÇE 218
— KAYNAKÇA 224
— DİZİN 227

Eski mukavele bozuldu; insan artık rastlantıyla doğduğu evrenin muazzam duygusuzluğu içinde tek başına olduğunu bilir. Ne kaderi ne de görevi önünde yazılıdır. Yukarıda cennet, aşağıda cehennem: Seçim kendisinin.

Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk*

TEŞEKKÜR

Bu kitabı yazarken çok sayıda insanın yardımını gördüm. Özellikle aşağıda ismini saydığım kişilere teşekkür ediyorum.

Kuşkucu, ama yapıcı yorumlarıyla verdiği destek ve kitabın ismine ilişkin önerisi için Kate Meakin'e;

Taslak metnin neredeyse tamamını okuyan ve çok sayıda yararlı ve ayrıntılı değişiklik önerileri yapan Nigel Warburton'a;

Kitabın birinci bölümünün ilk halinde nasıl bir değişiklik yapmam gerektiğini görmeme yardım eden müteveffa Murray MacBeath'a;

Kitabın son taslağı üzerine yararlı yorumları için Don Cupitt ve Quentin Smith'e;

Her şeyden önce beni kitabı yazmaya teşvik eden, tavsiyelerde bulunan ve belirlediğimiz teslim tarihinden sonra iki yıl daha sabırla bekleyen, Routledge'dan Adrian Driscoll'e;

Bu kitabı yazmam için gerekli zaman ayırmamı sağlayan üniversiteme;

Din felsefesi üzerine aydınlatıcı tartışmaları ve kitabın kimi bölümleri üzerine yorumları için Leeds Üniversitesi'ndeki meslektaşlarıma, özellikle de Jonathan Hodge, Peter Millican, Mark Nelson, Chris Megone ve Piers Benn'e;

Gözden geçirilmiş versiyonları bu kitabın sırasıyla 7. ve 10. bölümlerinde yer alan, "Autonomous Agents or God's Automata?" ve "Time, Death and the Atheist" adlı iki makalenin materyallerini yeniden kullanmam için verdikleri izinden dolayı *Cogito* editörüne ve Carfax Publishing Company'e;

Gözden geçirilmiş versiyonu bu kitabın 9. bölümünde yer alan "Internal and External Questions about God" makalesindeki materyali yeniden kullanmama izin verdikleri için *Religious Studies* editörüne ve Cambridge University Press'e teşekkür ediyorum.

Sözü edilen üç makale hakkındaki kaynakça şöyle:

"Autonomous Agents or God's Automata? Human Freedom from the Divine Perspective", *Cogito* 9 (1995), s. 35-41.

"Time, Death and the Atheist", *Cogito* 9 (1995), s. 145-52.

"Internal and External Questions About God", *Religious Studies* 31 (1995).

Türkçe basıma önsöz

Robin Le Poidevin

Bir kültürde zararsız bir akademik metin olarak değerlendirilen bir çalışma, bir başkasında tehlikeli bir politik belge olarak görülebilir. Gayet rahatlıkla diyebilirim ki, bu çalışma İngiltere'de zararsız bir akademik metin olarak görülür, o da göze çarparsa tabii. Kitabın konusu, ateizmin savunusu bildik bir konudur ve tahminimce çoğu bilinemezci olan, yani Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediğini söyleyen İngiliz okurların büyük bir kesimini rahatsız etmeyecektir. Bu ülkede yerleşik kilise dini, kayda değer bir gerileme içindedir. İngiliz Katolikliği, Kral VIII. Henry'nin 1534'te Anglikan Kilisesi'ni kurmasıyla ciddi ölçüde zarar gördü. Son yüz yıl boyunca, Anglikan Kilisesi de tedricen benzer bir gerileme içine girdi. İşin tuhafı, Katolik mezhebi günümüz İngiltere'sinde Ang-

likanizm'den daha derli toplu görünüyor; tuhaf çünkü temel Hıristiyan inanışlar (İsa'nın ilahiliği, bakire Meryem, yeniden canlanış) Katoliklere göre Anglikanlar arasında daha çok sorgulanmakta, eleştirilmekte ve terk edilmektedir. Dolayısıyla, ateizmi felsefi bir açıdan savunan bir kitap böylesi bir kültürde çok ilgi uyandırmayacaktır; bunun iki istisnası işleri argümanlarla uğraşmak olan felsefeciler ve, belki, entelektüel olarak daha az negatif bir tutum takınmayı isteyen bilinemezciler olabilir.

(Kuşkusuz, İngiliz kültürü ne farklılaşmamış bir kimlik taşıyor ne de Katoliklik ve Anglikanizm İngiliz toplumunu temsil eden yegâne dinleri oluşturuyor. İkinci Dünya Savaşı'ndan bugüne dek yaşanan çarpıcı bir gelişme Britanya'nın, ve özel olarak İngiltere'nin çokkültürlü bir toplum haline gelmesidir. Nitekim ben de büyük ve güçlü bir Müslüman cemaatine yakın bir yerde oturuyorum. Ama yine de benim ülkemde bu kitabın çoğu okuru – eğer bir dine inanıyorlarsa– muhtemelen Hıristiyan'dır.)

Bu kitabın başka kültürlerde nasıl karşılanacağını çok iyi bilemiyorum doğrusu. Bu politik bir çalışma değil, en azından açıktan değil, ama hâlâ güçlü duygular uyandıran bir konuyla ilgileniyor. Çünkü Tanrı'nın varoluşu meselesini, insanın değerinden ve özgürlüğünden, doğruluğundan ve haklılığından, hayatın amacı ve ölümün anlamı meselelerinden ayırmak imkânsızdır. Ve dini inançları gereği teolojik öğreti hakkında eleştirel değerlendirme yapmaktan men edilmiş olanlar açısından bu kitabın tehlikeli ya da sapkınca görülecek tek bir mesajı var, o da şu: Dünya hakkında, ve özellikle Tanrı'nın varoluşu meselesi kadar önemli bir konuda, yaptığımız hemen her önerme doğrulanmaya muhtaçtır.

Dinsel inançların eleştirel değerlendirmeye tabi tutulması fikrine itirazın öz olarak üç gerekçesi vardır. Birincisi, kaynağı ilahi –aslında Tanrı'nın bir armağanı– olan inançları sorgulamak dine saygısızlıktır. İkincisi, dinsel inançların doğrulanma gereği yoktur, çünkü bu bir inanç meselesidir, inanırsınız ya da inanmazsınız. Üçüncüsü (öteki iki gerekçeden farklı olarak), dinsel söylem olgusal konuları dile getirmez ve bu yüzden bu söylemi dünya hakkında doğru ya da yanlış olabilen literal betimlemelerle yo-

rumlamak uygun düşmez. Ben bu kitapta, özellikle 8. ve 9. bölümlerde, üçüncü gerekçe üzerinde bir parça durdum, bu çağdaş Hıristiyan din felsefesinde etkili bir görüşü temsil etmektedir. Giriş bölümünde ikinci gerekçeye değindim. Ama hiçbir yerde ilk gerekçeyi, teolojinin eleştirilmesinin dine saygısızlık olduğu itirazını ele almadım. Oysa belki de İslam'ın egemen din olduğu bir toplulukta en büyük ağırlığı olan gerekçe bu ilkidir.

Bu noktada 9. bölümde işlenen bir ayrıma, içsel ve dışsal sorular ayrımına başvurmak işimize yarayabilir. Dinsel öğretilerin doğrulanmasıyla ilgili olarak içsel, yani söz konusu dinin çerçevesi içinden sorular sorulabilir. Aynı şekilde dışsal, yani çerçevenin dışından sorular da sorulabilir. Örneğin Anselm, Tanrı inancının doğru olduğunu baştan kabul ederek, Tanrı'nın inkârının fiilen idrak edilip edilemeyeceğini sormuştur. Bu nedenle getirdiği ontolojik kanıt halihazırda sağlam olan inanç için yeni dayanaklar sağlayacak bir şey olarak sunulur. Ama çağdaş Batılı din felsefesi çoğu kez tarafsız bir noktadan hareket eder. Soru şudur: Dinsel (ya da, daha dar anlamda, Tanrısal) bir çerçeveyi kabul etmeli miyiz? Bu, bilinemezci tarafından sorulabilecek dışsal bir sorudur. Şimdi, bir din, "Dinsel inanç doğrulanabilir mi?" gibi eleştirel bir soruyu dine saygısızlık ya da sapkınlık olarak mahkûm edebilir ama burada mahkûm edilen içsel sorudur. Yani, bir kere tikel bir dinsel çerçeveyi, o dinin öğreti ve âdetleri bir kere kabul edildikten sonra, kabul edenlerin o dinin sağlam, tutarlı temellere oturup oturmadığı sorusuyla ilgilenmesi yasaklanabilir. Ama böyle bir kuralın dış sorular ya da henüz o dinsel cemaatin bir parçası olmamış birinin benimsediği eleştirel bir tutum karşısında hükmü yoktur. Şu benzetmeyi düşünelim: Orduya bir kere katılmışsanız, ihtiyaç duyulduğunda ülke savunması için savaşmanız bir yükümlülük haline gelebilir. Denebilir ki, ordunun kurallarından biri, mensuplarının bu yükümlülük altında olmasıdır. Ama bu kural ordu mensubu olmayanlar için geçerli değildir, dolayısıyla onlara herhangi bir yükümlülük getirmez. Belki bir anlamda hepimiz ülkemizi savunma yükümlülüğü taşırız ama ordu mensubu değilsek bu yükümlülüğü bize ordu dayatmaz.

Diyebilirsiniz ki, bu bilgiçlik taslamaktan başka bir şey değildir, çünkü dinsel doğrular bir mesleğin mensuplarının tabi olduğu kurallara benzemez, onlar evrensel olarak geçerlidir. Kimse evrensel doğrular çerçevesinin dışında duramaz. Eğer teolojik öğretiyi sorgulamak yanlışsa, bu sadece verili bir dinsel düzene tabi olanlar için değil, hiç istisnasız herkes için yanlıştır. Benim buna yanıtım, bunun kendi başımıza keşfetmek zorunda olduğumuz bir şey olduğudur. Belki akıl dinsel inanca giden doğru yol değil ama aklı yersiz ve hatta ahlâk dışı bir şey olarak bir kenara atmadan önce başarısızlığını görmeliyiz. Burada ta içten inandığım bir şeyi itiraf etmek zorundayım: Eğer bilgimiz yoksa, elimizin altındaki her aracı kullanarak onu aramak yanlış olamaz.

Teolojik eleştiri yasağı, böylesi bir eleştirinin kaçınılmaz olarak inanç üzerinde aşındırıcı bir etki yapacağı varsayımına dayanır. Ama bu hiç de doğru değildir. Ben kendim bu kitapta irdelenen Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanları kabul etmesem bile, bunları kabul edenler vardır. Örneğin, Profesör Richard Swinburne'ün teizm tezinin önemli bir kısmı Tanrı hakkında olabilirlikçi teleolojik argümana dayanır. Ve benzer argümanlarla ikna olan başka insanlar da vardır kuşkusuz. Diğer bir örnek alacak olursak, fizikçi Dr. John Polkinghorn 4. bölümde anlatıldığı gibi, dikkate değer kozmik örtüşmeler üzerine düşünerek Hıristiyan Kilisesi'ne girdi (şimdi orada önemli bir din adamıdır). Bir öğreti hakkında rasyonel temelde eleştirel düşünce belirtmek bazen o öğretiyi zayıflatacak yerde güçlendirir.

Bu kitabın bir politik mesajı varsa, o da hoşgörü çağrısıdır. Ateistler ve Tanrı'ya inananlar eğer birbirlerini anlayabilirlerse yan yana barış içinde yaşayabilirler. Ve taraflardan biri ötekini ahlâki olarak yoz ya da akıl dışı olarak elinin tersiyle ittiği müddetçe, karşılıklı anlayış ortamına hiçbir zaman erişilemeyecektir. Başka şeyler bir yana, din üzerine felsefi düşünce üretmek tam tersine karşılıklı anlayışı öne çıkarır. Ve doğrulama yükü yalnızca Tanrı'ya inananların sırtında değildir. Ateistler, hatta dünya hakkında pozitif bir önerme ortaya koymakla ilgilenmeyen ve hayatlarını basitçe Tanrı'ya referans yapmadan sürdüren ateistler de doğ-

rulanmaya muhtaç varsayımlarda bulunurlar. Bu kitabın başlığında yansıtılan düşünce şudur: Ateizm, karşısında olduğu kadar yanında da tezler ileri sürülmesi gereken bir şeydir. İlerleyen sayfalarda sunulan ve tartışılan argümanlarla ilgilenirken, Tanrı'nın varlığı sorununda taraf olanların karşı tarafta da bazı meziyetler göreceklerini umuyorum.

Robin Le Poidevin, Leeds, Ocak 1999

Önsöz

Bu kitap yükseköğrenimin ikinci ya da üçüncü yılında din felsefesi ve metafizik öğrencilerinin ders notu olarak faydalanmaları için yazıldı. Aynı zamanda, tartışmaları bir dereceye kadar derinleştirip, metin içinde ve sonuna eklediğim bir sözlükte önemli terimleri ve teorileri açıklayarak, kitabın felsefeyle daha önce tanışıklığı olmayan okurlar için anlaşılır olmasına çalıştım. Tanrı'nın varlığı, kötülük sorunu ve ahlâkla din arasındaki ilişki üzerine bu düzeyde yürütülen tüm klasik argümanlar, din felsefesine geleneksel bir girişte de bulunur. Gelgelelim, burada sunulan giriş birçok bakımdan geleneksel değildir. Benzer çoğu giriş yazısı tarafsız kalmaktan, tutumları ve argümanları savunmak ya da onlara saldırmaktan çok onları sergilemekten yana olmasına rağmen, bu

kitap evrenin kişisel bir yaratıcısının bağımsız varlığının reddi anlamında bir ateizm savunusu inşa etmektedir. Ve, bir giriş kitabının bölümleri genellikle neredeyse tamamen özerk olurken bu kitabın bölümleri bir sıra takip etmektedir. Ben, yine de, bölümlere bir dereceye kadar özerklik vermeye çalıştım, bu yüzden derslerde bazı bölümleri bağımsız olarak seçmek mümkündür.

Söylemeye gerek yok; ateizmden yana burada sunduğum tezler tamamlanmış olmaktan çok uzak. Açığa çıkarmayı umduğum gibi, teizmin hizmetine sunulmuş çok sayıda kaynak bulunmaktadır. Benim amacım tartışmalar için bir başlangıç noktası sunmak, muhalefeti susturmak yerine tartışmayı kışkırtmaktır.

Bu kitabın, özel bir yönelimi olduğu kadar, kendine özgü bir vurgusu da vardır: Bu vurgu dindeki *metafizik* meselelerdir. Giriş bölümünde dile getireceğim nedenlerle, dinle, özellikle teistik din ile metafizik arasında çok sıkı bir bağlantı vardır. Dolayısıyla, nedensellik, zaman, zorunluluk, ontoloji vb. ile ilgili burada tartışılan meseleler, metafizik meseleler olarak ele alınmıştır. Bu kitabın, umduğum yeniliklerinden biri, başka alanlardaki tartışmaları dinsel meselelere taşımasıdır. Örneğin, 2. bölümde farklı modalite* kavrayışlarını gündeme getirdim ve bunların ontolojik argüman ve zorunlu bir Tanrı nosyonu açısından sonuçlarına değindim. 4. bölümde olasılık teorilerinden ikisini tartıştım ve bunların ereksel argümanın olasılıkçı versiyonu karşısında nasıl zorluklar çıkardığını gösterdim. Konusu zamanın doğası olan son bölümde ise, zaman hakkındaki görüşlerimizle ölüme karşı tutumlarımız arasındaki ilişkiyi irdeledim. Her bölüm, aslında ayrı bir metafizik meseleyi işliyor; bu meseleleri şöyle sıralayabiliriz:

1. bölüm: Nedensellik ve zaman
2. bölüm: Olabilirlik ve zorunluluk
3. bölüm: Nedensel açıklama
4. bölüm: Olasılık
5. bölüm: Ereksellik
6. bölüm: Ahlâki gerçekçilik

* Bir önermenin gerekliliğini, imkân ve imkânsızlığını ifade eden hal. (*Redhouse*)

7. bölüm: Belirlenimcilik
8. bölüm: Kurgusal nesneler
9. bölüm: Ontoloji
10. bölüm: Zaman ve benlik

Son olarak eklemek istediğim bir nokta var. Din felsefesi ders ve metinlerinde, aşkın bir Tanrı'nın var olduğunu iddia eden; dolayısıyla doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilir olan gerçekçi bir teistik söylem hâkimdir. Ancak çok sayıda "radikal" teolog bu kavrayışı reddedip, Tanrı hakkında söylenebileceklere ilişkin araçsal bir görüş olarak tanımlayabileceğimiz bir yaklaşım benimsediğinden, günümüzün kilit dinsel meselelerinden biri olduğuna inandığım şeyin felsefi açıdan tartışılması ihtiyaçtır. 3. kısımda, bu tartışmaya bir katkıda bulunmayı amaçladım. Cambridge'de öğrenciliğim sırasında, Don Cupitt'in fikirlerini ilk ağızdan duyma şansına eriştiğim günden bu yana, radikal teolojinin programına sıcak bakıyorum. Felsefi yaklaşımlarımız çok farklı olmasına rağmen, Cupitt din felsefesi hakkındaki düşüncelerim üzerinde çok etkili olmuştur. Burada çizdiğim nihayetinde ateist bir tablo olmakla birlikte, din karşıtı bir tablo değildir.

Leeds, Kasım 1995

Giriş

> "Şu Aşk ne aptalca bir şey!" dedi öğrenci geçerken. "Mantığın yarısı kadar bile faydalı değil; hiçbir şeyi kanıtlamıyor, her zaman olmayacak şeyler anlatıyor ve kişiyi doğru olmayan şeylere inandırıyor. Aslında hiç pratik değil; hem de her şeyin pratik olduğu bir devirde, en iyisi Felsefe'ye dönmek ve Metafizik öğrenmek.
> Odasına girdi, raftan tozlu, kalın bir kitap çekti ve okumaya başladı.
>
> Oscar Wilde, *Gül ve Bülbül*

Bu kitapta sunulan haliyle ateizm belirli bir öğretidir ve ateizmi savunmak dinsel fikirlerle ilgilenmeyi gerektirir. *Ateist*, evrenin kişileştirilmiş, aşkın bir yaratıcısının varlığını reddeden kişidir; basitçe böyle bir varlığı hesaba katmadan yaşayan kişi değil. *Teist* ise böyle bir yaratıcının varoluşunu savunan kişidir. Dolayısıyla, her türden ateizm tartışması aynı zamanda bir teizm tartışmasıdır.

Bu kitapta ben dinle değil, din *felsefesiyle* ilgileniyorum ve burada sunulan ateizm argümanı da felsefi bir argümandır. Bu durum kuşkuyla karşılanabilir. Denebilir ki, akademik bir disiplin olarak felsefenin dinsel inancın reddi ya da kabulü ile ne alakası vardır? Onlar ayrı kutuplardır; bir yanda maksadımız ve kaderimizin tanrısal bir vahye göre belirlenmesiyle hayatımızı değiştirme vaadinde

bulunan bir inanç, öte yanda ise anlaşılması güç argümanlarla ilgilenen, dile dökülemez şeylerin peşinde koşarken birbirlerine anlaşılmaz bir dille bir şeyler gevelemeyi alışkanlık haline getirmiş uzmanların bir etkinliği olan felsefe.

Bu durumu daha az tartışmaya meydan verecek bir biçimde dile getirecek olursak, itiraz felsefi argümanların konu dışı olduğu yolundadır; çünkü felsefe akılcı doğrulamayla ilgiliyken, din doğrulama değil inanç meselesidir. Tanrı'nın varoluşunu savunan felsefi argümanlar vardır elbette; ancak Anselm ve Descartes gibi, bu argümanların yandaşları bile inancın zorunlu olarak felsefi argümanlara dayanması gerektiğini savunmamıştır. Hem Anselm hem de Descartes dinsel hakikatlerin doğrudan Tanrı tarafından vahyedildiğini düşünüyordu. Bu yüzden, argümanın maksadı inancı kurmaktan çok pekiştirmekti. Argüman, bu haliyle, öze ilişkin değil tamamlayıcı bir işlev üstleniyordu. Düşünürler, yakın zamanlarda, bu geleneksel kanıtların geçersiz, çelişkili varsayımlar üzerine kurulduğunu, dolayısıyla inandırıcı olmadığını görmüştür. Ne var ki inancı sarsamamıştır bu. Felsefi argüman nihayetinde *de trop*'tur, yani fazlalık.

Bu itiraza yanıt olarak, ben aşağıdaki görüşleri ileri sürüyorum.

1 Aslında, hiç kimse inancını akılcı doğrulamaya dayandırmış olmasa *bile* böyle bir doğrulamanın yapılıp yapılamayacağı sorusu yine de ilginçtir.
2 Geleneksel argümanlar, inanç için kesin nedenler ortaya koymadıkları anlamında başarısızlığa uğramış olsalar *bile*; dini ve özel olarak teizmi böylesine çekici kılan bazı kafa karışıklıklarına ışık tutmuştur. Örneğin, dünyanın düzeninin bir tasarımcının varoluşuna kanıt oluşturup oluşturmadığını merak etmek gayet doğaldır. Teizm, en azından, evrenin varoluşu, hayatın ortaya çıkışı ve ahlâk bilincimiz gibi konulara bir açıklama getiriyor görünmektedir. O halde, şunu sormamız gerekir: Teizm bu konuları açıklıyor mu? İşte bu felsefi bir sorudur.
3 Teizmi ya da başka bazı din biçimlerini herhangi bir şeyi

açıklıyormuş gibi görmek hatalı olsa *bile* bunun bir hata olduğunun gösterilmesi gerekir. Bunu yapmanın bir yolu, teizmin bir açıklama olarak başarısız kaldığını göstermek olacaktır.

4 Doğrulama, konumuzun dışında kalsa *bile* biz yine de özellikle teizmin bize ne aşıladığını, sonuçlarının neler olacağını bilmek isteyebiliriz. Örneğin, teizme karşı felsefi argümanlardan birine göre teizm bize kabul edilemez (ahlâki olarak da kabul edilemez) inançlar aşılar.

5 Eğer din felsefi saldırılara bağışıksa, din bağlamında akılcı doğrulama sorunu gündeme getirilemezse, bu durumda gene de dinsel söylemin günlük hayat söylemindeki gibi olgu önermesi olup olmadığını sormak gayet doğaldır. Örneğin, eğer ben "Settle ile Carlisle arasında tren işlemiyor" dersem, normal olarak benim bir olguyu beyan ettiğim düşünülür ve benden sözlerimi doğrulayabilmem (ya da, en azından, böylesi bir sözün doğrulanabilirliği veya yanlışlanabilirliğini kabul etmem) beklenir. Eğer ben "bir Tanrı vardır" deyip ardından hem sözümü doğrulamayı reddeder hem de bu konudaki herhangi bir eleştiri girişimini anlamsız görürsem, benim dünyaya ilişkin bir olguyu beyan etmek gibi bir niyetimin olmadığı ihtimali ortaya çıkar. En azından, burada bir sorun vardır ve bu felsefi bir sorundur.

Sonuç olarak, felsefenin ve özellikle de "metafizik" denen felsefe dalının dinsel inanç tartışmasında önemli bir rol oynadığını savunmak istiyorum. Ama önce nedir metafizik? En genel anlamda metafizik, gerçekliğin doğasıyla ilgilidir. Elbette, bu konuyla bilim de ilgilidir. Ama hem sordukları soruların özellikleri hem de bu soruları yanıtlamak için kullandıkları yöntemleri bakımından, bilim başka metafizik başkadır. Bu kitabın bölüm başlıklarından biri olan şu soruyu ele alalım: Evrenin bir nedeni olmalı mıdır? Evrenin bir açıklaması olabilir mi? Biz rastlantının mı yoksa tasarının mı ürünüyüz? Bunlar, kullandıkları neden, açıklama, rastlantı gibi kavramları irdelememizi gerektiren, çok genel sorulardır. Bu sözcük-

lerin anlamı nedir? Bu sözcükler hangi durumlarda kullanılabilir? Bunlar, her şeyin bir nedeni ya da bir açıklaması olması gerektiği anlamında iyi argümanlar mıdır? Evrenden, rastlantı sonucu varlık kazanan bir bütün olarak söz etmek anlamlı mıdır? Bu sorular metafizik araştırmanın konusudur. "Metafizik içgüdüsel olarak inandıklarımıza kötü nedenler bulmaktan ibarettir." F. H. Bradley'in alaycı yorumu, umarım, tümüyle doğru değildir. Metafizikçiler, en azından, kötü değil iyi nedenler bulma peşindedir ve metafizik argümanların vardığı sonuçlar genelde içgüdüsel olmaktan çok şaşırtıcıdır.

İzleyen sayfalarda dile getirilecek sorular hem metafizik hem de dinsel sorulardır. Felsefedeki en derin problemlerden birini ele alalım: Neden "Hiçbir şey yoktur" değil de, "bir şey vardır"? Biz, yaşayan şeyler, yaşadığımız gezegen, bütün kozmos; tüm bunlar var olmayabilir de. Belki de mutlak anlamda hiçbir şey yoktur. Bazen dile getirildiği gibi, varoluşun tamamı olumsaldır. Bazıları için bu, korkutucu bir düşüncedir; çünkü evrenin bir biçimde rastlantı sonucu ortaya çıktığı, zorunlu olmadığı fikri, görünen o ki varoluşu anlamsız kılmaktadır. Bu tür düşünceler dinlerin beslendiği damarlardır, çünkü din bizi çekip kaostan çıkarmayı vaat eder. Bize der ki: Hayır, hayatınız sırf rastlantıya kalmış bir olay değildir, bir anlamı, bir maksadı vardır. Derin metafizik sorulara yanıt bulmak için yardım isteyebileceğimiz şey dindir.

Ancak, bu tür yanıtlar için dinden mi yardım istememiz *gerekir*? Birbirinden tamamen farklı iki din kavrayışı vardır: Ben birisine "metafizik", ötekine de "metafizik-olmayan" din adını vereceğim. Önce işe, "din nedir?" sorusuyla başlayalım. Ya da, son derece farklı birçok din olduğundan, belki de sorumuz şöyle olmalıdır: Dinlerde ortak olan şeyler nelerdir? Evreni yaratmış ve düzene koymuş, nihai olarak hesap vermemiz gereken aşkın bir varlığın olduğu fikri değildir kuşkusuz, ortak olan. Doğru, Hıristiyanlık, Musevilik ve İslâm'ın merkezi teması budur. Bu dinler "teistik"tir; yukarıda belirtmiş olduğum gibi, ateizm tarafından reddedilen "teizm", Tanrı'nın var olduğu öğretisidir. Gelgelelim, bazı dinler teistik *değildir*. Örneğin, Budizm bir tanrının varlığını öğ-

retmez. Bu yüzden teizmin, dinin yalnızca bir biçimi olduğunu akılda tutmak önemlidir.

Bana göre, teistik olsun ya da olmasın, bir dinin bileşiminde iki unsur vardır. Birincisi, pratik unsurudur: Dinsel ayinlerdeki tutumların yanı sıra yapılacak en iyi şeyin ne olduğuna ve kendini gerçekleştirmenin nasıl başarılacağına ilişkin bir görüşü de içeren, bir hayat tarzı olarak pratik unsur. Bu pratik unsur ikinci bir unsura dayanır: bir dünya resmine. Metafizik din kavrayışında bu resim metafizik bir görüş; sıradan, günlük deneyimle kendini doğrudan açığa vurmayan gerçeklikle ilişkili belli bir teoridir. Bu görüş bir yaratıcı fikrini barındıran ya da öldükten sonra bize neler olacağına ilişkin bir görüş de olabilir. Bu görüş, olmuş görünen şeylere bakarak çürütülemez; çünkü o zaten bu görünüşlerin altında yatan şeylere ilişkin bir teoridir. Demek ki din, bu anlatıma göre, metafizik bir dünya kavrayışına dayanan bir hayat tarzıdır. Dolayısıyla, dinsel öğreti öz olarak açıklayıcı hipotezler içerir.

Sunduğum haliyle, din olarak adlandırmakta tereddüt edeceğimiz inançları da dışlamayan, en iyi halde özet bir yaklaşımdır bu. Her şey belirlenmiş olduğu için sahici seçimler yapamayacağımızı ve olayların gidişatını etkilemeye çalışmanın nafile olduğunu savunan görüşü, kaderciliği ele alalım. Bu dinsel bir bakış açısı mıdır? Din için saydığımız özelliklere, belki dinsel bir bakış açısının öz olarak pozitif olduğu, failler olarak değerimizi vurguladığı koşulunu da eklememiz gerekiyor. Ancak Kalvinizm bu bakımdan pozitif miydi? Burada böyle bir tartışmaya girmek yerine, bir görüşe göre, dinin kısmen metafizik olduğunu vurgulamak istiyorum yalnızca.

Bu görüşün karşısında metafizik *olmayan* din kavrayışı vardır. Geçtiğimiz yirmi otuz yıldan beri, Anglikan Kilisesi'nin önde gelen birçok siması, Tanrı "hakkında" söylenenleri düşünme tarzımızda bir değişiklik yapmamız gerektiğini savunmaktadır. Onlara göre, Tanrı'yı bizim gibi, ancak sonsuz büyük bir varlık olarak resmetmekten vazgeçip, bunun yerine dinsel dili simgesel, mecazi, metaforik olarak düşünmemiz gerekir. Bekleneceği üzere, 1960'larda bu tür görüşleri savunan Piskopos John Robinson ve

daha yakın bir dönemde Don Cupitt "ateist rahip" damgasını yediler. Bir anlamda, damga tamamen yersiz de değildi; çünkü bu isimler bizim hakkında düşündüklerimizden tamamen bağımsız bir tanrıyı (Cupitt örneğinde, çok bariz olarak) reddediyorlar. Ancak burada din ile teizm arasındaki ayrım çok önemlidir, bu "radikal teologlar", böylesi bir inkâr yüzünden dinsiz değildir. Onlar Hıristiyanlığı bir pratikler, imgeler ve idealler toplamı olarak reddetmiyorlar. Tersine, Hıristiyanlığı manevi dünyamızda hâlâ temel rolü olan bir şey olarak görüyorlar. Cupitt ve diğerlerinin ortaya attığı, Hıristiyanlığın geleneksel metafizik temeli terk etmesi ve bir "metafizik tanrıyı", yani bizden bağımsız olarak var olan bir yaratıcı nosyonunu reddetmesi gerektiği görüşüdür. Bu görüşe göre, dinsel önermeler "dünya niçin vardır?" gibi sorular hakkında açıklayıcı hipotezler değildir. Bu önermeler daha çok ahlâki hayatımızda bize yol gösterecek kurgusal bir tablonun çizimine hizmet eder.

Ne ki, ister metafizik ister metafizik olmayan bir tutumu benimseyelim, felsefi argüman anlamlıdır; çünkü eğer dinsel önermeler dünyanın doğru tasviri olma niyetindeyseler, gerçekten herhangi bir şeyi açıklayıp açıklamadıklarını ve açıklamalarının içerimlerinin ne olduğunu sormamız gerekir. Ve eğer doğru tasvirler olma niyeti taşımıyorlarsa, o zaman da nasıl manevi ve ahlâki anlam kazanabileceklerini sormamız gerekir.

Şimdi bu kitabın yapısına ve savunduğu görüşe dönelim. Bütün kitap temel bir mesele etrafında dönmektedir: Ateizm rasyonel olarak doğrulanabilir mi? Gelgelelim, teizmden yana argümanlarla hesaplaşmadan, ateizmin tam bir değerlendirmesini yapamayız. Teizmin argümanlarından en önemlilerini şöyle sıralayabiliriz:

(a) Evren hiçten var olamaz; evrenin nihai bir nedeni olmalıdır, yani Tanrı.
(b) Tanrı'nın varoluşu, aksi halde tamamen giz perdesine bürünecek şeyi açıklar; örneğin, doğa yasaları nasıl olmuş da akıllı bir hayatın ortaya çıkışına neden olmuştur.
(c) Bir tanrının olduğunu varsaydığımızda ancak, nesnel ahlâki

değerlerin var olduğu, herhangi bir toplumsal uzlaşımdan tamamen bağımsız olarak doğruyla yanlış arasında bir fark olduğu görüşleri anlam kazanabilir.

(d) Ebedi hayat şansı veren bir tanrı olmaksızın, ölüm bizim için her şeyin sonu olur, her şey gelip geçici olur ve zamanın önüne geçilemez akışı üstlendiğimiz her projeyi nihai anlamda beyhude kılar.»

Bu argümanların çok güçlü bir sezgisel çekiciliği vardır ve ateistin bunlara yanıt vermesi gerekir. Buna uygun olarak, ilk olarak 1. bölümde, (a) argümanının daha saf bir versiyonunu, yani *kozmolojik argümanı* ele alıyorum. Bu argümanın iki versiyonu irdelenecek. Birinciye göre, evrenin bir nedeni olmalıdır; çünkü bir başlangıcı vardır ve hiçbir şey bir neden olmaksızın var olamaz. İkinciye göre ise, evrenin bir nedeni, en azından varoluşunun bir açıklaması olmalıdır, yoksa var olmayabilirdi de. Bu argüman akla, varoluşu zorunlu olan, yani *var olmamak* şansı olmayan bir şeyin, varlığı için bir açıklamaya ya da varoluşunun nedenine gerek duymadığını getirir. Tanrı'nın zorunlu olarak var olması teizmin diğer ünlü kanıtının; *ontolojik argümanın* sonucudur. Bu 2. bölümde tartışılıyor. Ben, hem kozmolojik hem de ontolojik argümanların başarısız olduklarını savunuyorum. Ama evrenin nedensel bir açıklamasının olmayışının bir eksiklik olduğu duygusunu yaşıyoruz. Ne var ki, 3. bölümde savunduğum gibi, bu duygu yersizdir. Hiçbir açıklama evrenin varoluşunun *nedensel* açıklaması olamaz. Ama herkesin kafasına göre bazı alternatif açıklamalar yapmasına açık kapı bırakır bu. Yukarıdaki (b) argümanı üzerinde duran, 4. bölümün teması budur. Yine bu argümanın daha özgün bir ifadesi Tanrı'nın varlığına ilişkin üçüncü geleneksel kanıtta, *erekselci argümanda* bulunabilir. Üzerinde en çok durulan ise hayatı oldurmaya niyetli bir Tanrı olmaksızın, doğa yasalarının hayatla (en azından, bizim bildiğimiz kadarıyla) bağdaşma olasılığının çok küçük olabileceği fikrine dönüşen erekselci argümanın nispeten modern bir versiyonudur. Ben, nasıl kozmolojik argüman nedensellik nosyonunun yanlış kullanılmasıyla ilgiliyse, bunun da

olasılık nosyonunun yanlış kullanılmasıyla ilgili olduğunu savunuyorum.

Sonuç olarak, kitabın I. kısmında, ateizmin tezleri ağırlıklı olarak Tanrı hakkındaki bazı geleneksel argümanların eleştirisinden oluşuyor. Bu bölümlerde üzerinde durulan fikirlerden biri –geleneksel argüman başarısız olsa da– teistlerin hâlâ teizmin bir açıklama getirdiğini; ama ateizmin bunu yapmadığında ısrar edebileceklerine ilişkindir. Tanrı'ya ilişkin argümanların her biri, teizmin belli şeylere önemli açıklamalar getirdiğini gösterme girişimi olarak alınabilir. Bunlara karşı ileri sürülebilecek tez, bu tür bir "teistik açıklamanın" çok sınırlı olduğudur. Ancak, denebilir ki, sınırlı da olsa bir açıklama hiç açıklama olmamasından iyidir. Ateist için (b) argümanı bir giz olarak kalıyor. Kalmalı mı? Ateist doğa yasalarının neden hayata izin verecek biçimde olduğunu açıklayabilir mi? Bu sorunun yanıtı, I. kısmın sonunda, 5. bölümde aranacak. Burada, doğa yasalarının *ahlâki açıklaması* devreye girer: Doğa yasaları, bir biçimde, ahlâki failin evrimine imkân tanımak üzere hayatın ortaya çıkmasına izin vermiştir. Gelgelelim, ahlâki açıklama, maksada ilişkin açıklamanın altta yatan nedensel ilişkilere bağımlı olduğunu fark ettiğimizde, sıkıntıya düşer. Bu çerçevede, teizm dışında ahlâki açıklamaya bir anlam kazandıra-mayız. Sonuçta, bu ateist strateji başarısızdır.

II. kısımda, ateist saldırıya geçer ve Tanrı'nın varoluşuna karşı iki ahlâki argüman öne sürer. Bunlardan birincisi (c) argümanını tepesi üstü diker ve teisti 6. bölümde sunulacak olan şu ikilemle baş başa bırakır: Ya ahlâki değerler Tanrı'dan tamamen bağımsızdır ya da Tanrı'nın iyi olduğu ve bize iyi olanı yapma iradesi verdiği iddiası aslında anlamsızdır. Bölüm içinde ayrıca teistin bu ikilemden sakınabilmesinin yollarını ele alıyorum. 7. bölümde, ateizmin lehine en meşhur argüman; *kötülük sorunu* gündeme geliyor. Nasıl oluyor da sevgi dolu ve her şeye muktedir bir Tanrı yarattıklarının birçoğunun akla hayale gelmez acılar çekmesine razı olabiliyor? Bu soruya bulunan cazip bir çözüm şudur: Çekilen acılar Tanrı'nın insanoğluna armağan ettiği hakiki irade özgürlüğünün

kaçınılmaz sonucudur. Bu çözüm biraz ayrıntısına girilerek eleştirilecek.

Eğer teizme karşı argümanları inandırıcı bulmuşsak, iki tür ateizmden birini seçme sorunu karşımıza çıkar. Birincisi, Tanrı'nın lafını bile etmez. İkincisi ise daha liberal bir tutum takınır ve Tanrı hakkındaki tanımlayıcı olmayan anlatımların yeniden yorumlanmasına fırsat tanır.

III. kısım, geleneksel olarak teist dinlerin teizmin literal doğrularının reddedilmesi halinde varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği meselesini ele alıyor. Sorun, olgu önermeyecek bir biçimde yeniden yorumlandığında, Tanrı kelamının duygusal etkisini nasıl sürdüreceğini açıklamaktır. 8. bölümde, gerçekçilerle gerçekçi olmayanlar arasında bilim felsefesi üzerine yürütülen tartışmalara dayanarak, teistik dine karşı bu "realist olmayan" yaklaşımı ele alıyorum. Dinsel dilin ve pratiğin, harfiyen doğru alınmadığında bile nasıl duygusal bir etki yarattığını açıklamak üzere, kurguların üzerimizde yarattığı duygusal etkilerle bir benzerlik kuruyorum. 9. bölümde, Rudolf Carnap'ın merak uyandıran bir argümanı tartışılıyor: Gerçeklikte neyin var olduğuna ilişkin sorular bir bakıma yersizdir ve terk edilmelidir. Nihayet, 10. bölümde, ölüm konusuna geliyoruz. Yukarıdaki (d) argümanını yeniden ifade edecek olursak; bırakın teizmi eğer içinde ölümden sonra hayat imkânı olan herhangi bir dinsel bakış açısını terk edecek olursak, varoluşun gelip geçiciliği onu gerçek değerinden yoksun bırakmayacak mıdır? Bu son bölümde, ölüm düşüncesinin bize verdiği kederin zaman hakkındaki, özellikle de zamanın akışı hakkındaki özel bir metafizik görüşle sıkı sıkıya bağlı olduğunu ileri sürüyorum. Burada, ölümü daha az ürkütücü bir akıbet haline getiren farklı bir zaman kavramı savunulmaktadır.

Metafizik, insani gerçeklerden tamamen kopuk, içrek aforizmaların bir koleksiyonu değildir. Metafizik, aşağıda göstereceğimi umduğum gibi, dünyaya ve dünya üzerinde bizim yerimize ilişkin temel sorunlarla ilgilidir.

Birinci Bölüm

Teistik açıklamanın sınırları

Evrenin bir nedeni olmalı mıdır?

Hiçten çıkan gene hiçtir.
William Shakespeare, *Kral Lear*

A. VAROLUŞUN GİZLERİ

Evren niçin vardır? Canlılar niçin vardır? Acı çekme vasfına haiz akıllı varlıklar niçin vardır? Bunlar sorabileceğimiz en temel sorulardan birkaçıdır ve iyicil bir yaratıcının varlığına inanmanın en cazip nedenlerinden biri, ateizm bu sorulara hiçbir yanıt veremezken yaratıcının yanıt veriyor görünmesidir.

Ateist için evren, olan her şeydir. Evrenin dışında hiçbir şey yoktur. Sonuçta, evrenin varoluşunun bir nedeni olarak gösterilebilecek hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, giz olarak kalan bir şeyler vardır, her şey açık değildir. Benzer biçimde, ateistin açısından, hayatın evrimi daha genel bir amaca hizmet etmez. Öyle ki, hayat

üreme yoluyla kendini sürdürme dışında bir nedeni olmaksızın, sadece vardır. Ayrıca, evrenin kuruluşunun bir biçimde hayatın evrimine izin verecek şekilde gerçekleşmesi gerektiği ve hayatın evrimi için doğru koşulların nasıl tamı tamına gerçekleşmiş olduğu, aynı şekilde giz olarak durmaktadır. Oysa, niyetleri olan ve bu niyetlerini hayata geçirecek sınırsız gücü olan bir yaratıcının var olduğunu farz ettiğimiz anda, bu giz perdesi dağılır.

Dağılır mı gerçekten? Teizm varoluşun gizemine yanıt verir mi? Ateist, rakip ve eşit oranda doyurucu yanıtlar veremez mi? Bu gizler sahici gizler midir yoksa bir entelektüel kafa karışıklığının semptomlarından mı ibarettir? Ateizmin yanıt veremediği bu sorulara teizmin yanıt verip veremeyeceği bu kitabın birinci kısmının ana temasıdır. Önce, varoluş ve evrenin doğası üzerindeki şaşkınlığımızdan faydalanan, evrenin bir yaratıcısı olduğuna ilişkin etkili ve zorlu bir argümanı; kozmolojik argümanı ele alacağız.

B. BİR İLK NEDEN?

Aslında, birden çok kozmolojik argüman vardır. Hepsinin ortak yanı, evrenin çok genel bazı özellikleri üzerine yapılan bir gözlem ve bu özelliklerin nihai bir nedeni, en azından nihai bir açıklaması olması gerektiği iddiasıdır. İrdeleyeceğimiz bu argümanların vardığı sonuç, evrenin varoluşunun bir nedeni olması gerektiğidir. Bu neden evrenin bir parçası olamaz; çünkü o durumda kendi varoluşuna neden olan bir şeyden bahsetmiş olurduk ve bu, sezgisel olarak diyebiliriz ki, imkânsızdır. Örneğin, varsayalım ki, ben çok sayıdaki fizikçinin otoritesine dayanarak, evrenin "Big Bang"; yani muazzam yoğunluklu neredeyse sonsuz küçük bir alanda bir patlama ile doğduğuna inanıyorum. Bu durumda, diyebiliriz ki, Big Bang'den *sonra* olan her şeyin nedeni Big Bang'di. Ancak Big Bang evren tarihinin bir parçası olduğundan, kastettiğimiz şeyin parçası olarak Big Bang'i "evren"e dahil etmeliyiz. O halde, "Big Bang evrenin nedenidir" demek çok hatalı olacaktır; çünkü bu "Big Bang, Big Bang'in nedenidir ve her şey ondan çıkmıştır" demekle

birdir. Demek ki, bir bütün olarak evrenin bir nedeni varsa şayet, bu neden Big Bang değildir.

Bu bölümde kozmolojik argümanın üç versiyonunu ele alacağız. Birincisine *temel* kozmolojik argüman diyeceğim, çünkü öteki ikisi bunun değiştirilmiş şeklidir. Şöyle:

Temel Kozmolojik Argüman

1 Var olan her şeyin bir varoluş nedeni vardır.
2 Hiçbir şey kendi varoluşunun nedeni olamaz.
3 Evren vardır.
O halde: Evrenin, evren dışında bir varoluş nedeni vardır.

Hiç kimse tamı tamına bu biçimde bir kozmolojik argüman savunmuyor olsa da bu argüman öteki, daha incelikli versiyonlara geçmek için faydalı bir atlama tahtası işlevi görür. Argümanı tartışmadan önce şunu kaydedelim: Evrenin varoluş nedeni, yarattığından bir çıkarı olan akıllı, iyicil bir yaratıcının varlığını gerektirir görüşü kesin olarak bu çok kısa argümanın ötesinde şeyler gerektirir. Teistin kavradığı haliyle bir Tanrı argümanı, her biri Tanrı kavrayışımıza yeni boyutlar katan bir dizi bağlantılı argüman gerektirir kuşkusuz. Her şeye rağmen, evrenin bir nedeni olduğuna dair bir argümanı benimsemiş olmak teizm yönünde atılmış büyük bir adımdır.

Kozmolojik argümanların çoğu taraftarı ısrarlı bir biçimde evrenin sırf bir nedeni olmakla kalmadığını, bir *ilk* nedeninin de olduğunu savunur –başka hiçbir şeyin neden olmadığı bir şeyin. Bu durumda temel argümanın ilk iki öncülü, yani;

1 Var olan her şeyin bir varoluş nedeni vardır.
2 Hiçbir şey kendi varoluşunun nedeni olamaz.

aslında bir ilk nedenin varlığıyla bağdaşmaz. Çünkü, eğer *her şeyin* kendi dışında bir nedeni varsa, o zaman biz kaçınılmaz olarak nedenleri sonu gelmez bir biçimde geriye götürebiliriz: A'nın nedeni

B'dir, onun nedeni C'dir, onun da nedeni... O halde, bir ilk nedenin olabilirliğine imkân vermek istiyorsak, ya (1) ya da (2)'yi değiştirmemiz gerekir. Ne var *ki, bir* nedeni olan bir şey olarak *bizatihi* evreni *içine* alacak biçimde dikkatli olmak kaydıyla, bunların her birini ya da ikisini birden evrenin parçalarıyla sınırlayabiliriz. Bu durumda, öncül (1) şu hale gelir:

Var olan *ve evrenin dışında olmayan* her şeyin bir varoluş nedeni vardır.

Evrenin kendisinin evrenin dışında olmadığını varsaydığımızda galiba mesele kalmıyor. Ne var ki, ilk öncülde yaptığımız bu düzeltmenin oldukça keyfi görünmek gibi bir sorunu vardır. Hem kendisinin hem de içindeki her şeyin bir nedeni olması gereken evren hakkında *ne* söyleyebileceğimizi netleştirmemiz gerekir. Bu bize temel argümanın iki etkili çeşitlemesini verir.

C. ZAMANSAL VE KİPSEL KOZMOLOJİK ARGÜMANLAR

O halde, her şeyin bir nedeni olduğuna dair birinci öncülü başka nasıl düzeltebiliriz? Doğrudan gözlemleyebildiğimiz her şeyin bir varoluş nedeninin olduğu kesinlikle doğru görünüyor. En azından, bu; bulutlar, evler, dağlar, akarsular vb. için doğrudur. Ancak doğru olan bir başka şey de, bunların hepsinin belli bir zamanda var olmaya *başladığı* ve tam da nedensel açıklamaya gerek duydukları anda; ne daha erken ne de daha geç, var olmaya başladığıdır. Demek oluyor ki, bunlar varoluşları nedensel açıklama gerektiren, *yalnızca* belli bir zamanda var olmaya başlayan şeylerdir. Eğer bir şey var olmaya belli bir zamanda başlamışsa, o var olmadan önceki bir zamana işaret edip "bu, o şeyin varoluş nedeninin ortaya çıktığı zamandı" diyebiliriz. Ancak bir şey her zaman varsa, o var olmadan önceki bir zaman gösteremeyiz. Dolayısıyla, her zaman var olan şeylerin nedeni yoktur. Öyleyse, koz-

molojik argümanın taraftarlarının, birinci öncülü çok daha daraltması gerekecektir:

1a Var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedeni vardır.

Ancak evren için ne diyeceğiz. Evren var olmaya başlamış mıdır, yoksa her zaman var olmuş mudur? Big Bang teorisine göre, evrenin bir başlangıcı *vardı*. Eğer bundan eminsek, o zaman argümanı, benim *zamansal* kozmolojik argüman adını vereceğim daha dar bir biçimde şöyle formüle edebiliriz:

Zamansal kozmolojik argüman

1a Var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedeni vardır.
2 Hiçbir şey kendi varoluşunun nedeni olamaz.
3a Evren var olmaya başlamıştır.
O halde: Evrenin, evrenin dışında olan bir varoluş nedeni vardır.

Böylece, "Niçin evrenin bir nedeni olması gerekir?" sorusuna, zamansal argüman yandaşları yanıt verebilir: Çünkü evrenin bir başlangıcı vardır. İlk nedenin özelliği, başlangıcının olmaması ve bu yüzden de bir nedene gerek duymamasıdır. Böylelikle, nedenlerin birbiri ardından geriye doğru gidişleri de önlenebilir.

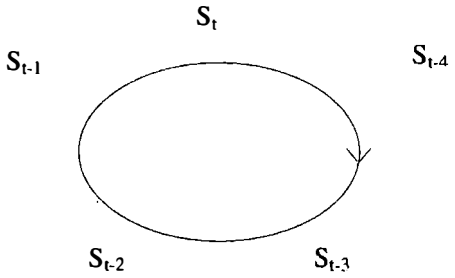
Peki, öncül (3 a)'dan emin olabilir miyiz? Varsayalım ki, Big Bang teorisi yanlıştır –akla yatkın bir varsayımdır çünkü, nihayetinde, kozmolojik teoriler son derece tartışmalıdır– ve bu teorinin doğruluğu konusunda fizikçiler arasında evrensel bir fikir birliği olsa –ki durum bu değildir– bile, böylesi bir fikir birliği o teoriyi doğru yapmaz. Bütün bildiğimiz, evrenin belki de bir başlangıcının olmayabileceğidir. Bu, iki ihtimali akla getirir: (i) Evren geçmiş içinde sonsuza dek uzanır; (ii) Evren zamansal bakımdan kapalıdır, yani sonludur; ne başlangıcı ne de sonu vardır. Bu ihtimallerin ikisi de hayal gücümüzü zorlasa bile, birinciyi kavramak ikinciye göre daha kolaydır. İlk görüşe göre, evrenin tarihini bir

çizgi boyunca uzanan ve ilki olmayan bir olaylar dizisi olarak gösterebiliriz. Buna "sonsuz geçmiş" modeli diyelim.

$$...S_{t-4} \Rightarrow S_{t-3} \Rightarrow S_{t-2} \Rightarrow S_{t-1} \Rightarrow S_t$$

Şekil 1.1 Sonsuz geçmiş modeli

"S_t" belli bir t zamanında evrende vuku bulan olayların hepsini anlatır. "S_{t-1}" ise daha erken bir *t*-1 zamanında vuku bulan bütün olayları anlatır. *t* zamanında vuku bulan olayların bazılarına, belki de hepsine, *t*-1 zamanında vuku bulan olaylar neden olmuştur. Bu anlamda, dizinin her unsurunun kendinden önce gelen bir nedeni vardır. Dizinin ilk unsuru olmadığından, hiçbir unsur nedensiz kalmamış olur. İkinci görüşe göre ise, aksine, evrenin tarihini bir çember etrafındaki bir dizi olay olarak göstermemiz gerekir. Buna da "kapalı zaman" modeli diyelim.



Şekil 1.2 Kapalı zaman modeli

Yine, dizinin ilk unsuru yoktur; her olay öncesinde başka bir olay vardır. Ancak, sonsuz geçmiş modelinden farklı olarak, kapalı zaman modeli evren tarihini ancak sonlu olarak gösterir; geçmiş

sonsuz olarak geriye gitmez. Gelgelelim, geçmiş ancak sonlu olmakla birlikte, bir başlangıcı da yoktur çünkü, diyelim S_t'den önce vuku bulmuş her olay aynı zamanda S_t'den *sonra* da vuku bulur. Bu evren görüşünün basit bir benzetmesi yerin yüzeyidir: Ekvator çizgisinde kalarak, geçtiğin yerden bir daha geçmemek koşuluyla, ekvator üzerinde bir noktadan yola çıkarsan, seyahatin ancak sonlu bir uzunlukta olacaktır; bunun nedeni eninde sonunda aşamadığın bir engele rastlaman değil; başladığın noktaya geri dönecek olmandır.

Bu benzetmenin etkisinde kalıp Şekil 1.2'nin tarihin tekerrürden ibaret olduğunu gösterdiğini sanma yanılgısına sık düşülmektedir. Tıpkı yerin yüzeyinde durmaksızın dönersek S_t noktasına geri döneceğimizi tahayyül edebileceğimiz gibi, evrenin de dönüp durduğunu ve geçmişteki olay dizilerini aynı sırayla tekrarladığını düşünebiliriz. Ancak Şekil 1.2'nin gösterdiği şey, tarihin tekerrürden ibaret olduğu değildir. Olaylar bir kere, ancak bir kere olur; ama hiçbir olay ilk değildir. Örneğin, benim doğumumu alalım. Kapalı zaman modeli, yeniden doğacak olmamı değil, (kuşkusuz, oldukça kafa karıştırıcı olsa da) doğumumun hem görece yakın geçmiş *hem de* gelecekte –eğer daire büyükse, çok uzak bir gelecekte– olmasını gerektirir.

Hem sonsuz geçmiş modelinde hem de kapalı zaman modelinde, evrenin bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla, zamansal kozmolojik argüman bu durumlarda geçerli değildir; çünkü evrenin var olmaya başladığına dair öncül (3a) yanlışlanmıştır. Özellikle zamansal argüman versiyonunun bu yolla ampirik kaderine terk ediliyor görünmesi nedeniyle, kozmolojik argümanın bazı taraftarları birinci öncülü bir başlangıcı olan şeylerle sınırlamamayı tercih edebilirler. Bu sınırlamayı yapmamakta belki de haklıdırlar; çünkü *yalnızca* bir başlangıcı olan şeylerin bir varoluş nedeni olacaksa, evrenin bir başlangıcı olmadığına dair bağlayıcı bir kanıtın keşfi bir yaratıcı inancına ciddi bir darbe indirecektir.

Şimdiye kadar yürütülen tartışmayı özetleyecek olursak, kozmolojik argüman evrenin (ya da evrenin bazı özelliklerinin) bir nedeninin, yani Tanrı'nın olduğu sonucuna varır. Argümanın daha

genel bir versiyonu, var olan her şeyin bir nedeninin olduğu öncülünden hareket eder. Buna dayanarak, yalnızca var olmaya başlayan şeylerin nedensel terimlerle açıklanmaya gerek duyacakları ve dolayısıyla evrenin eğer bir başlangıcı varsa bir nedeninin de olacağı ileri sürülmüştür. Bu argüman sorgulanabilir mi? Evren Şekil 1.1 ve 1.2'de olduğu gibi resmedildiği halde, hâlâ bir nedeninin olabilmesi mümkün müdür? Böyle düşünmenin bir nedeni şudur: Hem sonsuz geçmiş modeli hem de kapalı zaman modeline göre, evren tarihindeki her olayın bir nedeni olduğu doğru olmakla birlikte, buradan kalkarak *bir bütün olarak evrenin* varoluşuna nedensel bir açıklama getirdiğimiz söylenemez. "Şu ya da bu tikel olay niçin o zaman vuku bulmuştur?" sorusuna yanıt verebiliriz. Ama "Evren niçin var olmuştur" sorusunu yanıtlayamayız. Hangi evren görüşünü benimsersek benimseyelim, bu soru geçerlidir. Demek ki, hem sonsuz geçmiş dünyası hem de kapalı zaman dünyasının nedensel bir açıklaması için açık kapı bırakmalıyız.

Peki, evrenin varoluşunu gizemli kılan ve bizi bir neden arayışına iten, evrenin bir başlangıcı olması değilse, nedir? Bu soruya verilen bir yanıta göre, bir evrenin varoluşu salt *olumsal* (contingent) bir meseledir. Yani, aslında bir evren vardır var olmasına, ama başka türlü de olabilirdi; evren olmayabilirdi de. Mutlak anlamda hiçliğin olması imkânsız değildir. Ve bu, nedenleri olan şeylerin bir özelliğidir; onların varoluşu salt olumsal bir meseledir. Bu düşünce, benim *kipsel* kozmolojik argüman adını vereceğim üçüncü bir versiyon ortaya koyarak, temel argümanın ilk öncülünü sınırlamanın başka bir yolunu önermektedir. (Bu bağlamda, kipsel sözcüğü gelecek bölümde daha yakından bakacağımız zorunluluk ve olabilirlik meselelerine gönderme yapıyor.) Bu argüman şöyledir:

Kipsel kozmolojik argüman

1b Varoluşu olumsal olan her şeyin bir varoluş nedeni vardır.
2 Hiçbir şey kendi varoluşunun nedeni olamaz.
3b Evrenin varoluşu olumsaldır.

O halde: Evrenin, evren dışında bir varoluş nedeni vardır.

Bu ve buna benzer şeyler, bazen "olumsaldan çıkan argüman" olarak adlandırılır. Zamansal argüman gibi, kipsel argüman da bir ilk nedenin varoluşuna imkân verir. Ne var ki, bu durumda ilk neden, varoluşu olumsal değil; zorunlu olan bir şey olmak zorundadır. Yani, o neden açısından var olmamak imkânsız olacaktır. Ancak böyle olursa, o nedensiz olabilir.

(3a)'dan farklı olarak, (3b)'nin akla yatkınlığı hiçbir biçimde bilimsel araştırma sonucuna bağlı değildir. Bu yüzden, kipsel kozmolojik argümanın savunulması, sanki, zamansal versiyona göre daha kolaydır. Ancak 3. bölümde göreceğimiz gibi, evrenin bir nedeni olarak zorunlu bir varlık nosyonunun sorunları vardır.

Demek ki, sanki nedenlerin birbiri ardına geriye doğru gidişlerinden kaçınmanın yolları varmış gibi görülüyor. Şimdi, zamansal ve kipsel kozmolojik argümanların ilk öncülüne bakalım.

D. İLK ÖNCÜLÜN SORUNLARI

"Var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedeni vardır." Bu öncül ne kadar sağlamdır? Geceleyin bahçemde zehirli bir mantar bitiyor. Ertesi sabah onu gördüğümde, bunun niçin bittiğini, daha sonra değil de niçin dün gece bittiğini merak ediyorum. Temel biyoloji bilgimle, toprakta sporların olması gerektiği yolunda akıl yürütüyorum. Daha ileri giderek, zehirli mantarın bitmesi için dün gece koşulların uygun olduğu –yeterli nem olduğu, şiddetli bir donun olmadığı ve öteki önemli faktörlerin birkaçının da mevcut bulunduğu– sonucuna varıyorum. Sporları ayrıntılarıyla bilmiş olsaydım, kuşkusuz, dışsal koşullarla uyum içinde, zehirli mantarın tam da o zamanda bitmesinden sorumlu olan bazı içsel fizyolojik mekanizmaları keşfedebilirdim. Genelleştirecek olursak, şeyler tam ortaya çıkışları öncesinde oluşan koşullar nedeniyle var olurlar.

Bazıları bu genellemenin hiç de doğrulanmış sayılamayacağı itirazında bulunacaktır; çünkü modern fizik, hem atom-altı düzeyde

rasgele vuku bulan bazı olguların olduğunu hem de Big Bang anında ya da ona yakın bir anda fizik yasalarının işlemediğini ve bu yüzden Big Bang'den neyin çıkacağının kestirilemez olduğu sonucunu çıkarmıştır. O halde, bu buluşun izini sürerek diyebiliriz ki, var olmaya başlayan ve varoluşları tamamen olumsal olan; ama henüz nedenli olmayan şeyler vardır. Ben ilk öncülü bu temelde reddetme konusunda çok dikkatli olmamız gerektiğini düşünüyorum. Fiziğin kendisi hızlı bir gelişme içindedir ve ne türden olursa olsun, belli bir zamandaki mevcut teoriler yalnızca fizikçiler arasında tartışma konusu olmakla kalmaz aynı zamanda daha sonraki bir tarihte yerini başkalarına bırakmaya da mahkûmdur. Her halükârda, "kestirilemez"den "nedensiz"e atlamakta acele etmememiz gerekir. Yasaların kendilerinden kaynaklanan nedenlerle, hem atom-altı düzeyde hem de Big Bang'de hangi yasaların işbaşında olduğunu ayırt edemeyebiliriz. Bu yüzden, var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olduğu yolundaki öncüle doğrudan saldırmaya yeltenmek yerine, bu öncülün otoritesinin nereden geldiğini soralım. Bu yalnızca derinlere işlemiş bir kanı mıdır? Bir tahmin mi? Yoksa bundan daha öte bir şey mi?

Şimdi, her biri öncülün doğruluğunu *bildiğimiz* bir şey farz ederek açıklamaya kalkışan üç öneriye bakalım. Birinci öneriye göre, biz onun doğru olduğunu *a priori* olarak biliriz ve bu yüzden o *analitik* olarak doğrudur. İkinci öneriye göre, biz onun doğru olduğunu *a priori* olarak biliriz; ama o analitik olarak doğru değildir. Üçüncüye göre ise, biz onun doğru olduğunu *a priori* olarak bilmeyiz; ama onu tümevarım yoluyla gözlemlerimizden çıkarırız. Ben bu üç yanıtın, öncülün nasıl bir bilgi parçası sayılabildiğine ilişkin olası açıklamaları kucakladığını varsayacağım. Peki, bu yanıtların anlamı nedir?

Önce birinci öneriye bakalım. Eğer doğrudan bir gözleme ya da deneye bağlı kalmaksızın doğruluğunu kanıtlayabilirsek, bir şeyin *a priori* olarak doğru olduğunu biliriz. Örneğin, on ikilik bir grup nesneyi altılık bir grup nesneye katıp ortaya çıkan grubu saymadan on ikiyle altının toplamının on sekiz ettiğini biliriz. Sayılar sis-

temini anladığımız takdirde böylesi basit toplamaları kafadan yapabiliriz. Kuşkusuz, sayılar sistemini kavrayabilmek için, belki sayılarla oynayarak gerekli deneyimleri kazanmış olmamız gerekir; ancak bir kere bu kavrayışı edindikten sonra artık aritmetik hesap yapmak için deneyimlere başvurmaya gerek kalmaz. Artık bazı önermelerin *a priori* olarak doğru olduklarını biliriz; çünkü onlar *analitik olarak* da doğrudur. Peki, analitik olarak doğru olmak ne demektir? Bu konuda filozoflar arasında bazı anlaşmazlıklar vardır. Bir yaklaşıma göre, analitik doğrular sözcüklerin anlamları sayesinde doğru olanlardır. Bir başkasına göre, analitik doğrular yadsınmaları kendi içinde çelişki yaratanlardır. (Bu tümcenin olumsuzlanması basitçe o tümceden sonra "değildir" demekle olur.) İki yaklaşımın da analitik olduğunu düşündüğü bir örnek, "Analjezikler (ağrı kesici) acıya karşı hassasiyeti azaltır" tümcesidir. Gayet samimi olarak, insanların acıya karşı duyarlılığını fazlalaştıran bir analjezik bulduğumu iddia ettiğimi düşünün. Hiç kuşkusuz, bu durumda "analjezik" sözcüğünün anlamını kavrayamamış olurdum. İddiamın yanlış olduğunu bilirdiniz, çünkü "analjezik" kişinin acıya karşı duyarlılığını azaltan bir şey *anlamına gelir*. İddiamın doğru olup olmadığını görmek üzere laboratuvarıma gelmenize gerek yoktur. "Ben insanların acıya duyarlılığını yükselten bir analjezik buldum" demek, acıya karşı duyarlılığı *azaltmayan* bir analjeziğin olduğu anlamına gelir ki bu kendi içinde çelişkilidir.

Analitikliğe ilişkin iki yaklaşım, pek çok örnek açısından, bir önermenin analitik olup olmadığı konusunda anlaşırlar. İki yaklaşım da işimize yarar; ama basitlik sağlamak için ben "analitik" sözcüğünü "kendi içinde çelişkili bir olumsuzlama" anlamında kullanacağım.

Öncülümüze dönecek olursak, akla uygun olarak öncülümüzün analitik bakımdan doğru olduğu söylenebilir mi? Hayır. Var olmaya başlayan; ama henüz nedeni olmayan bir şeylerin olduğunu ya da olabileceğini samimi olarak iddia eden birisi kendisiyle açıktan çelişkiye düşecektir. Doğru, bir şeyin bir neden olmaksızın varlık kazanması düşüncesi kafamızı çok karıştırabilir çünkü, belli ki, o şeyin niçin tam o zaman varlık kazandığının ya da aslında niçin

varlık kazandığının açıklaması yapılamayacaktır. Ancak böyle bir kafa karışıklığı fikirde bir çelişki bulmakla aynı değildir ve bu kafa karışıklığı sırf nedensiz bir şeyin deneyimlere aykırı olması yüzünden ortaya çıkmış olabilir.

Yukarıda belirttiğim gibi, eğer bir şey analitik olarak doğruysa, onun *a priori* olarak doğru olduğunu bilebiliriz. Gelgelelim, *a priori* olarak bildiğimiz; ama hiçbir "analitik" tanımımızın içine girmeyen bazı şeyler olabilir. Kant geometrik önermelerin bu türden olduklarını (onun analitik nitelemesi bizim iki tanımımızın ikisine de uymuyor olsa da) düşünüyordu ve onlara "sentetik *a priori* doğrular" adını vermişti. Buradaki "sentetik" sadece "analitik olmayan" anlamına geliyor. Sentetik *a priori* doğrunun muhtemel bir örneği, "Hiçbir şey hem tümüyle kırmızı hem de tümüyle yeşil olamaz" ifadesidir. Deneye başvurarak bunun doğruluğunu kanıtlamamıza gerek yoktur, o halde, onun *a priori* olarak doğru olduğunu biliriz. Ancak doğruluğunun salt sözcüklerin anlamı tarafından mı temin edildiği yoksa, "Bir şey hem tümüyle kırmızı hem de tümüyle yeşildir" ifadesinin kendi içinde çelişkili olmasından mı geldiği açık değildir. Başka bir ifadeyle, o ifade sentetik görünüyor. O halde, eğer sentetik *a priori* doğrular diyebileceğimiz bir şeyler varsa, geriye ilk öncülün böyle bir doğru olduğu ihtimali kalıyor. Bu bizi ele aldığımız ikinci öneriye götürür. Burada şöyle bir itiraz yapılabilir: Bir *a priori* doğrunun yanlışlığı diye bir şey olamaz (bir şeyin hem tümüyle kırmızı hem de tümüyle yeşil olmasını kavramaya çalışın bakalım), ancak en azından biz bir şeyin nedeninin olmaması fikrini kavrayabiliriz. Ne var ki bu, kozmolojik argüman taraftarlarını ikna etmeyecektir. Diyecekler ki, biz bir olayı nedenlerini kavramadan kavrayabiliriz; ancak bu, nedeni olmayan bir olayı kavramak değildir. Gelgelelim, bu öneriye, daha sonra ele alacağım, başka bir itiraz vardır.

Nihayet, üçüncü önerme için neler söyleyebiliriz? Bu önerme şöyleydi: Var olmaya başlayan şeylerin nedenleri olduğunu biliriz, çünkü biz onu *tümevarım yoluyla* gözlemden *çıkarırız*. İşte size –hiç de sağlam olmayan– bir tümevarımsal çıkarım örneği: Oxen-

holm'den Windermere'e hareket eden 12.20 treninin dört gün boyunca geciktiğini gözlemledim ve gözlemimden bu servisin her zaman gecikmeli olduğunu çıkarıyorum. Böyle bir çıkarımın başka bir örneği de Britanya Muhafazakâr Partisi'nin son dört seçimi kazanmasından bu partinin gelecek seçimi de kazanacağı sonucunu çıkarmaktır. Bir başka örnek, siyah bir karga gözleminden bütün kargaların siyah olduğu sonucuna varmaktır. Kuşkusuz, bazı tümevarımsal çıkarımlar ötekilerden daha sağlamdır, ama hepsinin ortak bir formu vardır. Şöyle ki: Tümevarımsal bir çıkarım, belli bir sınıfın bazı üyeleri hakkındaki bir öncülden hareketle o sınıfın öteki üyelerinin ya bazıları ya da tamamı hakkında bir sonuca gitmektir. Demek ki, üçüncü öneri şudur: Şeyler ve nedenlerine ilişkin gözlemimizden var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olduğunu çıkarırız.

Şimdi, eğer ilk öncül kozmolojik argümanın sonucunu destekleyecekse, "her şey" evrenin kendisini kapsamalıdır. Dolayısıyla, eğer üçüncü öneri doğru ise, deneyimimizden kalkarak evren için bir neden ortaya atmakta haklıyız. Ancak deneylerimizden bildiğimiz nedenler zaman ve uzay içinde yer alır ve bu tesadüfi bir bağlantı değildir. Biz şeylerin nedenleri olduğunu düşünürüz, çünkü bu şeylerin niçin *o zaman ve o yerde* varlık kazandıklarını açıklamak isteriz. Bu yüzden de söz konusu şeyin tam öncesindeki ve yakınındaki koşullarda bu şeylerin nedenlerini ararız. Başka yerlerdeki ya da başka zamanlardaki koşullar anlamlı açıklamalar sağlayamaz. Neden-sonuç ilişkisi, demek ki, *zamansal* bir kavramdır. (Belki de, aynı zamanda uzamsal bir kavramdır da, ama burada bu konuya girmek istemiyorum.) İşte neden-sonuç ilişkisinin bu özelliği, deneylerimiz sonucu bildiklerimizden kalkarak var olmaya başlayan her şey hakkında bir sonuç çıkarma işlemini tehdit eder.

Zamansal kozmolojik argümanın gerektirdiği gibi, evrenin zaman içinde bir başlangıcının olduğunu düşünelim. Üç ihtimal vardır. Birincisi, bizatihi zamanın bir başlangıcı vardır; bu, evrenin başlangıcına denk düşen bir başlangıçtır. İkincisi, evrenin başlangıcından önce sonlu bir zaman dilimi vardır. Üçüncüsü, evrenin

başlangıcından önce sonsuz bir zaman dilimi vardır. Eğer bu ihtimallerin birincisi geçerliyse, evrenin, en azından bildik anlamda, bir nedeni olamaz; çünkü bildik anlamda bir şeyin varoluş nedeni o şeyin tam var olmaya başlaması öncesinde vuku bulan bir şeydir. Halbuki, zamanın başlangıcı evrenin başlangıcıyla örtüşüyorsa, evrenin var olmaya başlaması öncesinde vuku bulan hiçbir şey olamaz. İkinci ihtimal geçerliyse, var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olduğu doğruysa, evrenin bir nedeni vardır. Ancak, bizatihi zamanın bir başlangıcı olduğundan, zamanın da bir nedeni olmalıdır. Halbuki, tanım gereği, zaman öncesinde hiçbir şey vuku bulamaz. Zamanın kendi varoluşunun bir nedeni olamaz ve dolayısıyla bu, var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olduğu öncülüne bir karşı örnek oluşturur. Eğer üçüncü ihtimal geçerliyse, yine, evrenin bir nedeni vardır; ama bu, bir tek sonsuz nedenler zincirinin son elemanı olacaktır. Şöyle ki:

Evrenin başlangıcı
⇑

$$\ldots S_{t-4} \Rightarrow S_{t-3} \Rightarrow S_{t-2} \Rightarrow S_{t-1} \Rightarrow S_t$$

Şekil 1.3 Sonsuz geçmiş modelinde evrenin başlangıcı

Neden bu böyledir? Evrenin nedeni, niçin kendi varoluşu için hiçbir nedene gerek duymayan ebedi, daim bir Tanrı gibi bir şey olmasın ki? İyi de, Tanrı'nın ya da herhangi bir başka nesnenin salt varoluşu, evrenin niçin varlık kazandığını nedensel olarak açıklayamaz. Tanrı *hakkında* evreni var etme iradesi gibi bir açıklama yapan bir şeylerin daha olması gerekir. Tanrı, evreni var etme iradesini her zaman ortaya koyar mı? Öyleyse, evren neden daha önce ya da sonra varlık kazanmamıştır? Eğer evrenin özellikle o an varlık kazanmasının bir nedeni varsa, o neden tam da olayın öncesinde mevcut olan bir şeydir. O halde, o an niçin o nedenin mevcut olduğunu sormak zorundayız ve benzer bir akıl yürütmeyle, zamansal argümanın savuşturduğunu düşündüğü nedenlerin geriye

doğru gidişlerine dönmek zorundayız. Demek ki, ya ilk öncül yanlıştır; çünkü var olmaya başlayan, ama nedeni olmayan bir şey *vardır* ve dolayısıyla ilk öncül ya bir *a priori* bilgi ya da sağlam bir tümevarımsal çıkarımın sonucu olamaz ya da *ilk* neden yoktur.

Bu bölümde şimdiye kadar, tamamen zamansal kozmolojik argümanın ilk öncülü üzerinde durduk. Peki, kipsel argümanın ilk öncülüne; varoluşu olumsal olan her şeyin bir varoluş nedeni olduğuna ilişkin ne söyleyebiliriz? Bu belli ki, *a priori* olarak bildiğimiz bir şey olmadığı gibi, deneyden çıkardığımız bir şey de değildir; ancak otoritesini nereden almış olursa olsun, bu öncül de tartışmakta olduğumuz itirazla karşılaşır: Neden-sonuç ilişkisi öz olarak zamansal bir kavramdır. Dolayısıyla, eğer evrenin bir başlangıcı olduğu düşünülüyorsa, yukarıdaki sorunlar yine karşımıza çıkacaktır. Kipsel ve zamansal argümanlar arasındaki fark, kipsel argümanın evrenin bir başlangıcının olmamasına imkân veriyor olmasıdır. Ancak eğer evrenin bir başlangıcı yoksa, bildik anlamda bir nedeni de olamaz; çünkü hiçbir şey evren var olmadan *önce* olmuş olamaz.

Kipsel argümanın bir başka sorunu daha vardır. İlk öncüle göre, varoluşu olumsal olan her şeyin, yani var olmayabilir de olabilen her şeyin, bir nedeni vardır. Ancak, diyelim ki, bizatihi zaman da var olmayabilirdi; o da ancak olumsal olarak vardır. Böylelikle, kipsel argümanın ilk öncülü bizi zamanın bir nedeni olduğu sonucuna götürür. Halbuki, yukarıda belirtildiği gibi, hiçbir şey zaman öncesi vuku bulamayacağı için zamanın bir nedeni olduğu söylenemez.

Sonuç olarak, eğer evrenin bir varoluş nedeni olduğu fikri savunulacaksa, normal olarak faydalanmakta olduğumuzdan çok farklı bir "neden" anlayışı şarttır. Ancak, adına layık olmak için, evrenin "nedeni", en azından bildik nedenlerin şeylere ilişkin görüşümüzde oynadığına benzer bir rol oynamalıdır. En azından, evrenin niçin var olduğuna bir açıklama getirmelidir. Böylesi bir açıklamanın mümkün olup olmadığı 3. bölümün konusunu oluşturuyor.

Bu bölümde, neden-sonuç ilişkisi üzerinde yoğunlaştık. Ancak

kipsel kozmolojik argüman başka bir kavramı, zorunluluk kavramını da gündeme getirmektedir. Şimdi bu kavrama bakmanın zamanı geldi.

E. ÖZET

Bir yaratıcının varlığını savunan eski ve etkili bir argüman kozmolojik argümandır. Biz bu argümanın, hepsi de nedensellik nosyonunu kullanan, üç versiyonunu irdeledik. Bu versiyonların ilki olan temel argüman, var olan her şeyin bir nedeni olduğu öncülüyle başlar. Bu argümanın sorunu, Tanrı'nın bir *ilk* neden –başka bir nedeni olmayan bir şey– olduğu düşünüldüğü halde, nedenlerin sonsuz bir biçimde geriye doğru sıralanışını ima etmesidir. Ne var ki, bu güçlük, eğer ilk öncülü bir biçimde daraltırsak, giderilebilir. Bu bizi argümanın diğer iki versiyonuna götürür. İkinci versiyon, zamansal versiyondur ve var olmaya *başlayan* her şeyin bir nedeni olduğu öncülünden hareket eder. Bu argüman yalnızca evrenin bir başlangıcı olduğunu gösterebilirse evrenin bir nedeni olduğunu da gösterir ve bunun gösterilip gösterilemeyeceği konusunda bazı kuşkular vardır. Bu güçlükten üçüncü versiyonla, kipsel kozmolojik argümanla sakınılabilir; bu argüman varoluşu salt olumsal olan, yani olmayabilir de olabilen her şeyin bir nedeni olduğu öncülünden hareket eder.

Hem zamansal hem de kipsel argümanın sorunu, ikisinin de ilk nedeni zorunlu olarak bildik nedenlere hiç benzemeyen bir şey olarak göstermeleridir. Bizim bildiğimiz neden-sonuç nosyonu zaman nosyonuyla yakından bağlantılıdır. Nedenler zamanın belli bir anında ve sonuçlarından önce ortaya çıkarlar. Gelgelelim, bir ilk neden zamanla bütünüyle farklı bir ilişki içindedir. Aslında, o kadar farklıdır ki sözcüğün bildik anlamında evrenin bir nedeni olduğunu söyleyemeyeceğimizi kabul etmek zorunda kalırız.

Kozmolojik argümanların giriş niteliğinde bir tartışması için bkz., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Brian Davies, 2. baskı, Oxford: Oxford University Press, 1993, 5. bölüm.

Birçok kozmolojik argümana ilişkin klasik anlatım, St. Thomas Aquinas'ın "beş yol"udur. Bkz., *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas, Kısım I, Soru 2, Makale 3. Aquinas'ın eserinin çok sayıda baskısı vardır: Örneğin, Anton C. Pegis'in derlediği, *The Basic Writing of Saint Thomas Aquinas*, New York, Random House, 1945.

Zamansal argüman, farklı bir isim altında, William Lane Craig'in *The Kalam Cosmological Argument* (Londra, Macmillan, 1979) kitabında etraflı bir biçimde tartışılmış ve savunulmuştur. "Kalam" Arapça bir sözcüktür ve Craig, kozmolojik argümanın iki versiyonunu da borçlu olduğumuz Arap filozofların yazılarında argümanın nasıl geliştiğini izliyor. Craig kitabının büyük bir bölümünü, ona göre *a priori* dayanaklar üzerinde kurulabilecek olan, evrenin zaman içinde bir başlangıcının olduğuna ilişkin ikinci öncülün savunmasına ayırmıştır. Kitabın bazı bölümleri William Lane Craig ve Quentin Smith'in *Theism, Atheism ve Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993) kitabında yeniden yayımlanmıştır. Craig, Big Bang kozmolojisinin teizmi desteklediğini savunur; oysa Smith'e göre, evrenin bir nedeninin olmuş olması gerektiği anlamına geldiği müddetçe, Big Bang kozmolojisi ateizmi destekler. Smith, Craig'in evrenin başlangıcına ilişkin *a priori* argümanlarını da eleştirir.

Ayrıca, bkz. Craig'in *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Londra: Macmillan, 1980. Bu kitaptan kozmolojik argümanların muazzam çeşitliliğine ilişkin net bir fikir edinebilirsiniz.

Kozmolojik argümanla gelecek bölümün konusu olan zorunlu bir varlık nosyonu arasındaki ilişkinin bir tartışması için bkz., *The Cosmological Argument*, L. Rowe, Princeton: Princeton University Press, 1975, 4. bölüm.

Kapalı zaman modelinin içerimleri W. H. Newton-Smith'in *The Structure of Time* (Routledge and Kegan Paul, 1980) kitabında irdelenmiştir. Yukarıda belirttiğim nedenlerden dolayı, şimdi bana bir ilk neden fikriyle kapalı zaman modelini uzlaştırma yönündeki hatalı bir girişim olarak ilginç gelen görüşler üzerine bkz. Robin Le Poidevin, "Creation in a Closed Universe *ya da*, Have Physicists Disproved the Existence of God?", *Religious Studies*, c. 27 (1991), s. 39-48.

Kipsel argümanın ünlü anlatımlarından biri Leibniz tarafından kaleme alınan "On the Ultimate Origination of Thing" adlı makaledir: *G. W Leibniz, Philosophical Writings*, der. G. H. R. Parkinson, Londra: J. M. Dent, 1973, s. 136-44. Bu argümana sıcak bakan bir yaklaşım için bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979, 7. bölüm.

II

Tanrı zorunlu mudur?

> O aptal, kavramaya muktedir olmadığı şeyi nasıl "yürekten söyleyebilirdi ki?"
>
> St. Anselm, *Proslogion*

A. OLASI DÜNYALAR

Kipsel kozmolojik argümana göre, evrenin niçin var olduğunu sorma nedenimiz evrenin *olumsallığıdır*; varolmayışı mantıksal bir olabilirlikse, evren olmayabilirdi de. Dolayısıyla, nihai açıklaması ne olursa olsun, ilk neden olumsal olmamalıdır ya da zorunlu olmalıdır. Ama bu olumsallık, olabilirlik ve zorunluluk gibi kavramlar (filozofların söylediğine göre, bunlar "kiplik"le ilgili kavramlardır) açıklama gerektirir. Ben bu kavramları, tartışmalı olduğu kadar yararlı da olan "olası dünyalar" deyimi yardımıyla açıklamaya çalışacağım. Fikrin kaynağı Leibniz'in yazıları olmakla birlikte, bu deyime felsefi yazılarda son otuz yıldır giderek daha fazla rastlanmaktadır.

İşe *aktüel dünyayı* tanımlayarak başlayacağız. Aktüel dünya aslında var olan her şeyi kapsar: atom-altı parçacıklar, yeryüzü, Güneş Sistemi, bütün kainat, uzay ve zaman. Elbette, biz de aktüel dünyanın bir parçasıyız, bu yüzden ona "*bu dünya*" diyebiliriz. Aktüel dünyanın eksiksiz bir tanımını yapmak –imkânsız bir uğraş– geçmişte olmuş, şimdi olan ve gelecekte olacak her şeyi anlatmak demektir: Ay'ın Dünya'nın uydusu olduğu, Roma İmparatorluğu'nun gerilediği ve yıkıldığı, Fransa'nın MS on dördüncü yüzyılda monarşiyle yönetildiği, İşçi Partisi'nin 1992 yılında Britanya'da yapılan genel seçimleri kaybettiği, vb. Şimdi, bu dünya çok farklı olabilirdi: Dünya'nın yörüngesinde dönen dört tane Ay olabilirdi; Roma İmparatorluğu hiçbir zaman gerilememiş ve yıkılmamış olabilirdi; Fransa on dördüncü yüzyılda bir cumhuriyet olabilirdi; Neil Kinnock 1992'de başbakan olabilirdi. Bu olabilirliklere farklı *olası dünyalar* diyebiliriz. (Şu an için, bu olası dünyaları tam olarak nasıl kavrayabileceğimiz sorusunu sonraya bırakıyorum. Şimdilik, bu dünyaları sadece farazi durumlar hakkında söz edebilmenin yararlı bir aracı olarak düşünmemiz gerekir.) Öteki olası dünyalar bu dünya kadar çeşitli olabilir, ancak onlar belli bakımlardan farklıdır. Bazı durumlarda, farklılıklar göz ardı edilebilecek kadar önemsizdir, bazılarında ise muazzamdır. En liberal yaklaşıma göre, olası dünyaları yelpazesini daraltan şeyler ancak mantık ve matematiktir: İki tutarsız önerme hiçbir zaman hiçbir dünyada aynı anda doğru olamaz; yani, aynı olası dünyada, bir şey hem geçerli hem de geçersiz olamaz. Örneğin, ben aynı dünyada, aynı zamanda hem 1.80 m. boyunda olan hem de 1.80 m. boyunda olmayan birisi olamam. Dünyalardan birinde domuzların uçtuğunu söylemek domuzların uçmasının mantıksal olarak mümkün olduğunu söylemenin başka bir biçimidir. Ve *tüm* dünyalarda iki kere ikinin dört ettiğini söylemek, iki kere ikinin dört etmesinin mantıksal olarak zorunlu olduğunu söylemenin başka bir biçimidir. Bu dünyaların bir alt-birimini tanımlayabiliriz ve diyelim, *fiziksel olarak olası* dünyalardan bahsedebiliriz: Bu dünyada geçerli olan fizik yasalarıyla tıpa tıp aynı yasalara tabi dünyalar.

Demek ki, bu bağlamda "dünya" sözcüğünün, gündelik ko-

nuşmada sıklıkla "yeryüzü" ile aynı anlamda kullandığımız sözcükten oldukça farklı bir anlamı vardır. Felsefi kullanıma bir parça daha yakın olan sözcüğün, "O kendi dünyasında yaşıyor" ifadesindeki anlamıdır belki. Ne var ki, aklımızda tutmamız gereken önemli nokta, "dünya"nın "olası dünya", şeylerin alabileceği bir biçim anlamına gelmesidir.

Olası dünyalar içinde evrimin basit bitkiler düzeyine kadar ilerlediği dünyalar vardır. Bu dünyalarda hayat vardır, ama akıl ve acı çekme yoktur. Başka bazı olası dünyalarda ise evren tamamen çoraktır: Bu dünyalardaki koşullar hiçbir zaman tek hücreli organizmaların bile varlık kazanmasına imkân verecek kadar istikrarlı olmamıştır. Daha kasvetli başka dünyalarda ise, hiçbir şey yoktur: Ne bir nesne ne güç alanı, yalnızca boşluk. Dolayısıyla, varoluşun gizlerinden birini şöyle dile getirebiliriz: (Niçin tam da şu, içinde yaşadığımız aktüel dünya; böyle bir evrende, dahası tam bir boşluk yerine hayatın ortaya çıkmasına izin verecek kadar istikrarlı bir evrendeki dünya?)

En azından bazen, ne kadar farklı olabilirdik, diye düşünürüz. Farklı bir görünüşümüz olabilirdi, bir biçimde daha uzun ya da daha kısa, daha az ya da daha çok akıllı olabilirdik ve hayatımızın belli dönüm noktalarında farklı kararlar almış olsaydık, çok farklı şeyler yapıyor olabilirdik. Sık sık şöyle düşündüğümüz olur: "Keşke şunu yapmasaydım" Bu olabilirlikler, sadece bu dünyada değil; aynı zamanda, bu dünyada sahip olduğumuz vasıflarımızla başka bazı dünyalarda da var olabileceğimiz anlamına gelir. Bu dünyada bir felsefeci olsam da, başka bir dünyada hareket yasalarını bulan kişi, bir başkasında *Cosi Fan Tutte*'nin bestecisi, bir diğerinde Ay'a ilk ayak basan insanım. Bu ifadelerin benim aşırı megalomanyaklığımı gösterdiğini düşünüyorsanız şayet, şunu belirtmeliyim ki, bu dünyada sahip olduğum herhangi bir olağanüstü vasfımdan dolayı değil; sadece mantıksal bakımdan mümkün olmalarından dolayı, ben öteki dünyalarda onlar olurum. Bu anlamda, siz de başka bir dünyada Ay'a ilk ayak basan insansınız.

Şöyle düşünüyor olabilirsiniz: Son derece açık ve net soruları sis perdesi arkasına gizlemek üzere belki zararsız, ama hiç de açık-

layıcı olmayan bir jargonu kafamıza göre tutturmuş gidiyoruz. Zararsızlığına gelince: bazı yazarlar olası dünyalar nosyonuna tümden karşı çıkarlar ve biz de aslında bu bölümde bundan sonra deyimi kullanırken dikkatli olmamız gerektiğini göz önünde bulunduracağız. Olabilirliğin gerçek doğasını açıklamak yerine, bu kavramdan başka biçimlerde söz etmiş olsak bile, deyim yine de çok yararlıdır ve Tanrı'nın varlığına ilişkin en ilginç ve karışık argümanlardan birini –ontolojik argümanı– anlamamız açısından özel bir değeri vardır.

B. ONTOLOJİK ARGÜMAN

Kozmolojik argüman gibi, ontolojik argümanın da birçok biçimi vardır. Ancak hepsinin ortak yanı, Tanrı kavramının ne ifade ettiğini anlarsak; ancak o zaman "Tanrı"nın tanımını anlarsak, Tanrı'nın gerçekten var olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu bölümde, argümanın St. Anselm tarafından sunulan orijinal versiyonunu ele alacağız. Argümanın olası dünyalar kavramını açıktan kullanan daha yakın tarihli versiyonları bir sonraki altbaşlıkta irdelenecek.

Proslogion'da, Anselm Tanrı'yı "daha büyüğü tasavvur edilemeyen" olarak tanımlar. Ateist bile böyle bir şeye ilişkin bir kavrayışın olduğunu, Tanrı'nın en azından zihnimizde var olduğunu kabul etmelidir. Ateistin üzerinde ısrarla durduğu şey, gerçeklikte hiçbir şeyin, zihnimizden bağımsız olarak var olan bu kavrama denk düşmediğidir. Ama Anselm, ateistin kendisiyle çeliştiğini düşünür. Eğer Tanrı *sadece* zihnimizde, bir kavram olarak varsa, öyleyse daha büyük bir varlığı, yani *gerçekten* var olan bir varlığı düşünebiliriz. Ancak o zaman, Tanrı'dan büyük bir şeyi düşünmüş oluruz, ki bu tanım gereği imkânsızdır. O halde, Tanrı sırf zihnimizde değil, gerçeklikte de vardır.

1 Tanrı, ya yalnızca zihnimizde ya da hem zihnimizde hem de gerçeklikte vardır.
2 Gerçeklikte var olan bir şey salt zihinde var olandan daha büyüktür.
3 Eğer Tanrı sadece zihinlerimizde var olsaydı, gerçeklikte daha büyük bir şeyin var olduğunu düşünebiliyor olmalıydık.
4 Halbuki, Tanrı'dan büyük hiçbir şeyi kavrayamayız.
O halde: Tanrı sadece zihinde değil, gerçeklikte de vardır.

Eğer bu argüman geçerliyse, Tanrı'nın aktüel olarak var olduğundan çok daha kesin bir sonuca varabiliriz. Anselm'in göstermeye çalıştığı şey, Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmekle, ateist ("aptal") kendisiyle çelişir; çünkü bir şey hem "daha büyüğü tasavvur edilemez" olup hem de var olmamazlık edemez. Ancak, Tanrı tanım gereği daha büyüğü tasavvur edilemeyen olduğundan, O'nun var olduğu *analitik olarak* doğrudur (bkz., 1. bölüm). Ve, bütün analitik doğrular zorunlu da olduğundan –bütün olası dünyalar için geçerli olduğundan– Tanrı'nın var olduğu zorunlu olarak doğrudur. Yani, O'nun var olmaması mümkün değildir. Bu ilginç bir sonuçtur; çünkü ontolojik argümanın kipsel kozmolojik argümanı desteklemek üzere nasıl kullanılacağını gösterir. Evren salt olumsal olduğundan, (kipsel kozmolojik argümana göre) bir neden gerektirir. Şimdi, ya bu neden kendisi nedenlidir ya da zorunlu olarak var olan bir şeydir, dolayısıyla neden gerektirmez. Evrenin nedeni nosyonu, sorunlu bir nosyondur ama yine de evrenin niçin var olduğuna ilişkin belli bir nihai *açıklamanın;* daha başka bir şey gerektirmeyen bir açıklamanın olması gerektiği hissine kapılırız. Ontolojik argümanın göstermeye çalıştığı gibi, biz de zorunlu olarak var olan bir Tanrı'nın olduğunu gösterirsek, kozmolojik argümanın ileri sürdüğü ilk nedeni temellendirmiş oluruz. Zorunlu bir varlık açıklamayı gerektirmez. Böylelikle, iki argüman daha sıkı ke-

* Buradaki büyüklük, aşağıda açıklanacağı gibi, "üstün", "yetkin", "etkin", "daha bilgili", "daha ahlâklı" anlamında kullanılmaktadır. (ç.n.)

netlenir: Ontolojik argüman zorunlu bir Tanrı'nın varlığını kanıtlarken, kozmolojik argüman bu fikrin nasıl uygulanabileceğini gösterir. Ama ontolojik argüman geçerli midir?

Argümanda bir şeylerin ters gittiği şuradan bellidir ki, eğer başarılı olsaydı, Tanrı'dan başka çok çeşitli şeylerin varlığını kanıtlamakta kullanılabilirdi. Örneğin, "*daha kötüsü* tasavvur edilemeyen"e ilişkin bir fikrim var. Anselm'in mantığını izlediğimizde, gerçekten var olan kötü bir şey salt zihnimizde var olan bir kötü şeyden daha kötüdür. O halde, daha kötüsü tasavvur edilemeyen kesinlikle gerçekten var olmalıdır. Harika, belki de doğrudur ve bu olsa olsa bir Şeytan'ın olması gerektiğini gösterir. Ancak biz orijinal argümanın çok sayıda kötü taklidini de üretebiliriz. Tasavvur edilebilir *en gürültücü* şeyi ele alalım: Eğer Anselm haklıysa, o da var olmalıdır; çünkü aksi halde tamamen sessizliğe gömülürdü! Bu yolla dünyayı akla hayale sığmaz her türden kendilikle doldurabiliriz. Kuşkusuz, bunu yapmaya gerçekten hakkımız olamaz. (Benzer bir itiraz bu yolla en kusursuz adanın varoluşunu "kanıtlayabileceğimize" işaret eden, Anselm'in bir çağdaşı olan Gaunilo tarafından dile getirilmiştir.) Bu bize argümanın, kesin olarak yanlış olduğunu göstermez. Yalnızca bir şeylerin ters gittiğine ilişkin kuşkumuzu pekiştirir. Ontolojik argümanın bu kötü taklitlerinden daha sağlam temellere oturduğunu göstermek için, Anselm'in büyüklüğe özgü bir şeylerin olduğunu göstermesi gerekir.

Öyleyse, şimdi argümanda hiç tartışmasız can alıcı bir rolü olan büyüklük nosyonunu ele alalım. Bir şeyin başka bir şeyden büyük olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelir? Eskiden beri Tanrı'ya atfedilen vasıfları düşünerek, bir şeyin eğer daha güçlüyse (daha çok şeyi yapabiliyor ya da yaptıklarını daha etkin olarak yapabiliyorsa), daha bilgiliyse ve ahlâki bakımdan daha üstünse, başka bir şeyden daha büyük olduğu söylenebilir. Bunu anladık diyelim, ancak bunu ontolojik argümanın öncül (2) ve (3)'te bahsi geçen nesnelere nasıl uygulayacağımız hiç de açık değildir. Gerçeklikte var olan bir şeyin salt zihinde var olan bir şeyden daha büyük olması hangi anlamda doğrudur?

Bu soruya yanıt vermeden önce, salt zihinde var olacak şeye ilişkin daha açık olmamız gerekir. Eğer bir şey benim zihnimde ise ona ilişkin bir fikrim var demektir. Bir fikir bir temsildir, tıpkı bir portrenin bir kişinin çizilmiş bir temsili olduğu gibi. (Ne var ki, bu benzetmeyi çok aşırıya götürmemeliyiz: Kastettiğim, bir fikrin salt zihinsel bir resim *olduğu* değildir.) Fikir, bir nesneyi temsil eder ya da en azından temsil ettiği düşünülür. Şimdi, ihtimal ki, dünyada o temsile denk düşen hiçbir nesne, tıpkı bir tablo olarak görünen şeyin aslında sırf hayal ürünü bir şekil olabileceği gibi, temsilin fiilen temsil ettiği hiçbir şey yoktur. Demek ki, sırf zihnimde var olan bir şey, benim için, dünyada hiçbir şeye denk düşmeyen türden bir şeyin temsili anlamına gelir. Bu yüzden, belki de Anselm gerçekten var olan bir Tanrı'nın sırf zihninde var olan bir Tanrı'dan daha büyük olduğunu söylerken, tıpkı portresi çizilen bir kişinin portrenin kendisinden büyük (yani, daha çok şey bilir, daha çok şey yapabilir) olması gibi, Tanrı'nın herhangi bir Tanrı temsilinden büyük olduğunu söylüyor. Bu elbette doğrudur; çünkü hiçbir tablo ya da benzeri bir temsil, kuşkusuz düşünemez ya da eylemler yapamaz. Ancak bu Anselm'in kafasındakilerle karşı karşıya getirilemez, çünkü o Tanrı'yı düşündüğünde kesinlikle Tanrı'yı kendisinin bir zihinsel durumu olarak ya da beynindeki bir uyarı olarak düşünmemiştir. Anselm, Tanrı'yı bilen ve eyleyen bir kişi olarak düşünmüş olsa gerektir. Dahası, eğer öncül (2) ve (3) gerçek bir Tanrı ile Tanrı'nın bir temsilini kıyaslıyorsa, argümandan bu sonuç da çıkmaz. Yani, bir gerçek Tanrı'nın herhangi bir temsilinden büyük olacağını, aslında böyle bir Tanrı'nın olduğunu kabul etmeksizin, kabul edemeyiz. Bütün bunların anlattığı şey, var olan olarak Tanrı'yı düşündüğümde, var olanın belli bir *temsilini* düşünmüyor olduğumdur. Ancak bunu tespit etmek için bir argümana gerek yoktur. Demek ki, Anselm zihinde var olan Tanrı'dan söz ederken, bizatihi fikirden, en azından "fikir" temsil anlamına geldiği müddetçe, bahsediyor olamaz; bahsettiği olsa olsa fikrin, temsilin, neyin fikri, neyin temsili olduğudur. Ancak şimdi de karşımıza bir sorun çıkıyor çünkü, Tanrı yalnızca zihinde, bir fikir olarak varsa, dünyada o fikrin denk düşeceği hiçbir şey yoktur,

öyle ki, gerçekten var olan bir Tanrı ile yalnızca zihinde var olan bir Tanrı arasında kıyaslama yapmaya bile girişemeyiz; çünkü zihindeki Tanrı hiçbir şeydir.

Bu güçlükten kurtulabilmek için, hayali –ya da kurgusal– bir nesne nosyonunu işe katmak zorundayız. Bu, *tüm* fikirlerin ya da öteki temsillerin bir nesneyi temsil ettiğini söylememizi sağlar. Bazıları gerçek bir nesneyi, dünyada var olan bir nesneyi temsil eder. Ötekiler salt kurgusal bir nesneyi temsil eder. Böylelikle, Kraliçe I. Elizabeth hakkındaki fikrim, o artık yaşamıyor olsa da, gerçek bir nesneyi temsil eder; ama Narnia'nın Beyaz Cadısı salt kurgusal bir nesneyi temsil eder. Gerçek bir nesneden farklı olarak, kurgusal ya da hayali bir nesne sahip olduğu temsil/tasavvur edilen bütün vasıflara sahiptir. Artik Anselm'in temel meselesini şu şekilde yeniden kaleme alabiliriz: Gerçek bir Tanrı salt kurgusal bir Tanrı'dan daha büyüktür. Ne var ki, kurgusal bir nesneyle kurgusal bir nesnenin temsili arasındaki ayrımı düşündüğümüzde, bu iddiayı kabul etmemiz için hiçbir neden yoktur. Kurgusal Tanrı, kuşkusuz, sadece bir kurgu içinde var olur. Ancak *o kurgu içinde*, (eğer varsa) gerçeklikte var olan Tanrı kadar güçlü, bilgili ve iyidir. Çünkü, yukarıda söylediğimiz gibi, kurgusal bir nesne sahip olduğu gösterilen bütün vasıflara sahiptir. Biz Tanrı'yı akla hayale sığabilen en büyük şey olarak gösteriyorsak, bu temsilin denk düştüğü kurgusal nesne (yeri gelmişken, temsilin denk düştüğü gerçek bir nesnenin de olduğunu göz ardı etmiyoruz) zorunlu olarak akla hayale sığabilen en büyük varlık olur. Ancak, bu böyleyse, gerçekten var olan bir Tanrı'nın salt kurgusal bir Tanrı'dan büyük olduğu iddiası baştan yanlıştır. O halde, özetlersek: Öncül (2) ve (3), ya gerçek bir nesne ile o nesnenin bir temsili arasında, doğru olan; ama argümandaki sonucu vermeyen, yersiz bir kıyaslama yapar ya da bu öncüller yanlıştır.

Varılan bu sonuç, argümanın ve argümana itirazımızın, farklı terimlerle, olası dünyalar nosyonunu kullanarak, yeniden ifade edilmesine yardımcı olabilir. Kuşkusuz, Anselm'in kendisi argümanını böyle kavramıyordu; ama ben yine de onun görüşlerini olası dünyalar diline uyarlamakla, anlamsız bir biçimde çar-

pıttığımı düşünmüyorum. Argümanı bu terimlerle yeniden ifade etmekteki amaç, itirazımızı temsil ve temsil nesneleri hakkında (en azından açıktan) söz etmeden basitçe dile getirmeyi sağlamaktır.

Farz edin ki, "Tanrı en azından zihinlerimizde vardır" ya da "Bizim bir Tanrı fikrimiz vardır" yerine, "Tanrı en azından birtakım olası dünyalarda vardır" diyoruz. Ve farz edin ki, Tanrı'yı "daha büyüğü düşünülemeyen" olarak tanımlamak yerine, "olası her dünyadaki her nesneden daha büyük olan" diye tanımlıyoruz. Demek ki, Anselm'in akıl yürütme tarzını şu biçimde toparlayabiliriz: Ya Tanrı sadece öteki olası dünyalarda vardır ya da O aktüel dünyada da vardır. Eğer O sırf öteki dünyalarda varsa, içinde yaşadığımız bu aktüel dünyada daha büyük bir varlık düşünebiliriz. Aktüel olarak var olan bir varlık salt olası bir varlıktan daha büyüktür. Halbuki, Tanrı tanım gereği her şeyden zorunlu olarak daha büyük olduğundan, O aktüel dünyada var olsa gerektir.

Bu argümanın neresi yanlıştır? Farz edelim ki, büyüklük bakımından iki nesne, A ile B arasında bir karşılaştırma yapıyoruz. Eğer A ile B aynı dünyadaysalar, en azından ilkesel olarak, hiçbir güçlükle karşılaşmayız. Yapacağımız yalnızca hangisinin daha güçlü, vb. olduğunu belirlemektir. Ancak argüman bizden farklı dünyalardaki nesneleri, aktüel nesnelerle salt olası nesneleri karşılaştırmamızı istemektedir. Şu halde, eğer A bir dünyada, B ise başka bir dünyada var oluyorsa; A'nın, A'nın var olduğu dünyada B'nin var olduğu dünyadaki B'den daha büyük olup olmadığını belirlemek zorundayız. Demek ki, eğer Zeus, var olduğu dünyalarda, Chaplin'in var olduğu dünyalardaki Charlie Chaplin'den daha güçlü, daha bilgili vb. ise –kuşkusuz Charlie Chaplin'in aktüel olarak var olduğu dünyada Zeus yoktur– Zeus'un Charlie Chaplin'den daha büyük olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, Tanrı'yı "olası her dünyadaki başka her nesneden daha büyük olan" diye tanımlamıştık. Bunun anlamı, var olduğu dünyalarda Tanrı'nın o nesnelerin var olduğu dünyalardaki başka her nesneden daha güçlü, bilgili vb. olduğudur. Gelgelelim, aktüel dünyada var olan bir Tanrı'nın salt başka bir olası dünyada var olan bir Tanrı'dan daha büyük ol-

duğunu söylemek kesinlikle anlamsızdır; çünkü bunun anlamı şudur: "Aktüel olarak var olan bir Tanrı kendi var olduğu dünyalarda, var olduğu dünyalardaki salt olası bir Tanrı'dan büyüktür" Bu, hiç tartışmasız yanlıştır. Aktüel bir Tanrı bu dünyada her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, kusursuz iyidir. Salt olası bir Tanrı ise başka dünyalarda her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, kusursuz iyidir. Büyüklük bakımından, aralarında fark yoktur.

Kuşkusuz, ısrarla denebilir ki, bizim ilgilendiğimiz aktüel dünyadaki büyüklüktür ve "Tanrı" derken biz bu dünyadaki en büyük şeyi kastediyoruz. Ancak, o zaman da, bu anlamdaki "Tanrı"nın ABD Başkanı'ndan farkı kalmayabilir ki, hiç de her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve kusursuz iyi olmaz.

Geçerlilik ve doğru öncüllere sahiplik bakımından, bu argümanı işler kılabilmenin tek yolu, aktüel varoluşu büyüklük nosyonu içinde düşünebilmektir ki, güç gibi, o varoluş da "büyük denen şeyi yapan bir vasıf olsun. O zaman kolaylıkla olası en büyük şeyin aktüel olarak da var olması gerektiği söylenebilir, ama hiçbir ateist *böyle* bir büyüklük anlayışı temelinde yapılan bir Tanrı tanımını kabul etmeyecektir.

C. KİPSEL ONTOLOJİK ARGÜMAN

Daha önce, kipsel biçimiyle kozmolojik argümanın ontolojik argümanla doğal olarak birlikte yürüdüklerini ileri sürmüştük. Kipsel kozmolojik argümana göre, tüm olumsal şeylerin bir nedeni vardır. Eğer bu doğruysa, herhangi bir ilk –yani, nedensiz– neden, eğer böyle bir şey varsa, olumsal olamaz: O zorunlu olarak var olmalıdır. Şimdi, eğer ontolojik argüman sağlam olsaydı, gerçekten de, zorunlu olarak var olan, bu nedenle ilk neden rolünü yerine getirebilen ve evrenin nihai açıklamasını yapabilen bir varlık olacaktı. Ne yazık ki, bir önceki bölümde ele aldığımız ontolojik argüman sağlam değildir. Ancak, "*eğer* bir ilk neden olsaydı, zorunlu olarak, bütün olası dünyalarda var olurdu" fikrini ileri götürelim. Burada matematiksel bir benzetme vardır. "İki kere iki

dört eder" türü aritmetik önermeler sıklıkla zorunlu doğruların paradigmatik örneği olarak kullanılır. Yani, genelde böyle bir önermenin yanlış olmasının mümkün olmadığı savunulur. Şimdi, çoğunluğu değilse bile, felsefecilerin belli bir bölümü aritmetik önermelerin doğruluğunun sayıların gerçekliğini gerektirdiğini savunur. O halde, tıpkı "Liberal Demokrat taraftarların çoğu seçimlere katıldı" önermesinin doğruluğu insanların varlığını gerektirdiği gibi, "iki kere iki dört eder" önermesi de, teoriye göre, sayıların varlığını gerektirir. Bu sayılar, masa gibi gözlemleyebileceğimiz somut kendilikler (*entity*) olarak değil; zaman ve mekân dışında var olan, soyut kendilikler olarak düşünülür. Ancak, soyut olsalar da, somut nesneler kadar gerçektirler. Şimdi, eğer bu teori doğruysa ve aritmetik önermeler zorunlu olarak doğruysa, buradan çıkan sonuç, sayıların zorunlu olarak var olduklarıdır: Onlar aritmetik önermelerin doğru olduğu her dünyada, yani tüm dünyalarda var olurlar. Burada, Tanrı ile benzetme şöyledir: Sayıların gerçekliği teorisinin doğru olup olmadığına ilişkin kesin bir şey söyleyememiş olsak bile, *eğer* sayılar varsa, onlar aritmetik önermelerin doğruluğu için gerekli olduklarından, zorunlu olarak var oldukları sonucuna varabiliriz. Yani, eğer onlar aktüel dünyada varsa, tüm dünyalarda da vardır. Benzer biçimde, Tanrı'nın var olup olmadığından emin değilsek bile, *eğer* Tanrı aktüel dünyada varsa, tüm öteki dünyalarda da var olduğu da doğrudur.

Ya da anlaşılabilir bir düşünce zinciri başka biçimlerde akar gider. Nihayetinde, öyle görünüyor ki, Tanrı'nın aslında aktüel dünyada var olduğuna ilişkin şimdiye kadar söylenenlerden hiçbiri ateist için kabul edilebilir olamaz. Söylenenlerin hepsi, Tanrı'nın, eğer varsa, olumsal bir varlık olmadığıdır. Bunun anlamı şudur: O salt olası bir nesne olamaz. Zira, bu dünyada olmasa bile, bir başka dünyada Tanrı'nın var olduğunu farz edin. Tanrı, yalnızca bazılarında yokken bazılarında var olması nedeniyle, o dünyada, olumsal bir varlık olacaktır. O salt olumsal olamayacağından, ya tüm dünyalarda olmalı ya da hiç olmamalıdır. Yani, O ya zorunlu olarak vardır ya da var olması imkânsızdır. Bu yüzden, Tanrı'nın

var olması mümkünse, zorunlu olarak vardır. Eğer O herhangi bir olası dünyada varsa, tüm dünyalarda var olur ve dolayısıyla bu aktüel dünyada da vardır. Bu düşünce zincirini daha öteye uzatabilir miyiz? Pekâlâ, denebilir ki, "Tanrı'nın var olması hiç tartışmasız *mümkündür*"; çünkü nihayetinde, O'nun var olduğu fikrinde herhangi bir çelişki göremeyiz. Ama, eğer O'nun var olması mümkünse ve O salt olumsal bir nesne olamazsa, demek ki O zorunlu olarak vardır. Ve eğer zorunlu olarak varsa, aktüel olarak da vardır. Burada ontolojik argümanın başka bir versiyonunu görüyoruz; önceki bölümde gördüğümüz argüman gibi, Tanrı'nın varlığını "Tanrı"nın tanımından çıkaran bir argümanı görüyoruz. Bu ikinci versiyon zorunluluk ve olabilirlik nosyonlarını açıkça kullandığından, biz buna *kipsel* ontolojik argüman diyebiliriz. Bu argümanı en basit şöyle ifade edebiliriz:

Kipsel ontolojik argüman

1 Eğer Tanrı'nın var olması mümkünse, zorunlu olarak Tanrı vardır.
2 Tanrı'nın var olması mümkündür.
O halde: Zorunlu olarak Tanrı vardır.

Öncül (1), Tanrı'nın sırf olumsal bir varlık olamayacağı ilkesinden çıkar, (2) ise "Tanrı vardır" önermesinin kendi içinde çelişkili olmamasından. Buradaki varsayıma göre, zorunlu doğrular *analitik* doğrulardır ve zorunlu yanlışlıklar, yani doğru olmaları mümkün olmayan önermeler ise *analitik* yanlışlıklardır, yani kendi içinde çelişkilidirler. Analitik bir yanlışlık olmayan herhangi bir önerme, bu varsayıma göre, muhtemelen doğrudur. Demek ki (2), farazi olarak doğrudur; çünkü "Tanrı vardır" tümcesi analitik olarak yanlış değildir. Ancak zorunlu doğru/yanlışın analitik doğru/yanlışla aynı olduğu fikri argüman açısından pek de hayırlı olmayan sonuçlar verir, çünkü ateizm için ontolojik argümanın ayna imgesi olan bir kipsel argüman kurabiliriz:

1 Eğer Tanrı'nın var olması mümkünse, zorunlu olarak Tanrı vardır.

2a Tanrı'nın var olmaması mümkündür.

O halde (2a'dan): Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu doğru değildir.

O halde: Tanrı'nın var olması mümkün değildir.

(2a) argümanına göre, Tanrı'nın var olmadığı fikri kendi içinde çelişkili değildir ve kendisiyle çelişmeyen muhtemel doğrudur. Dolayısıyla, (2a)'dan ilk çıkan sonucu şöyle ifade edebiliriz: Eğer Tanrı bazı olası dünyalarda var olmuyorsa, açıktır ki, Tanrı'nın bütün dünyalarda var olduğu doğru olamaz. İkinci sonuç, ilke gereği, (1) ve ilk sonuçtan çıkar. Şöyle: "*p* öyleyse *q*" ve "*q* doğru değildir" önermelerinin ortak sonucu "*p* doğru değildir" önermesini gerekli kılar.

Her iki argümanın ilk öncülü aynıdır. Görülüyor ki bu, Tanrı'nın ya zorunlu ya da imkânsız olduğu iddiasıyla aynıdır. Teist iddiasını, Tanrı'nın var olması tartışmasız mümkün olduğundan, O'nun zorunlu olarak olması gerektiği biçiminde sürdürür. Buna karşın, ateist ise, Tanrı'nın var olmaması tartışmasız mümkün olduğundan, O'nun imkânsız olması gerektiğini iddia eder. Belki de, aynı ilk öncülden hareket ettikleri ve ilkinin ikinci öncülü ötekinin ikinci öncülü ile çelişir görünmediğinden, iki argümanın böylesine farklı sonuçlar vermesi şaşırtıcıdır. Aslında, (2) ile (2a) çelişir, *ancak yalnızca ilk öncülün doğru olduğunu varsaydığımızda*. Başka bir ifadeyle (1), (2) ve (2a) *hep birlikte* doğru olamaz: Birlikte tutarsız bir dizi oluştururlar. Ama eğer tüm zorunlu doğrular analitik ise, hem (2) hem de (2a) doğrudur. Bu yüzden, biz ya zorunlu doğrulukla analitik doğruluğu özdeşleştirmeyi ya da ilk öncülü reddetmeliyiz.

Bu tespitlere biraz daha yakından bakalım. Farz edelim ki, tüm zorunlu doğrular analitiktir. Demek ki, analitik olmayan hiçbir şey zorunlu doğru değildir. Şimdi, "Tanrı vardır" önermesini ele ala-

lım. Bu analitik midir? Hayır (ama bu aşağıda gösterilecek). Bu yüzden, zorunlu bir doğruluk değildir. Buradan, Tanrı'nın var olmamasının mümkün olduğu sonucu çıkar. O halde, kipsel ateist argümanın öncül (2a)'sı doğrudur. Şimdi de "Tanrı yoktur" önermesini ele alalım. Bu analitik midir? Hayır. Dolayısıyla bu zorunlu bir doğru değildir, bu durumda Tanrı'nın var olması mümkün ve kipsel ontolojik argümanın öncül (2)'si doğrudur. Şu halde, eğer zorunlu tüm doğruluklar analitikse, hem (2) hem de (2a) doğrudur. Şimdi, eğer ikisi de doğru ise (1) doğru olamaz; çünkü (1), (2) ve (2a) hep birlikte Tanrı'nın hem var olduğu hem de var olmadığı anlamına gelir. Demek ki, biz ya (1)'i ya da tüm zorunlu doğrulukların analitik olduğu fikrini reddedeceğiz.

Bu sonuca başka bir yolla da ulaşabiliriz. Yukarıda dedik ki, ilk öncül gerçekten Tanrı'nın ya zorunlu ya da imkânsız olduğu iddiasına eşittir. Şu halde, eğer zorunlu doğruluk/yanlışlık, analitik doğruluk/yanlışlık anlamına geliyorsa, "Tanrı ya zorunlu ya da imkânsızdır" demek "'Tanrı vardır' önermesi ya analitik olarak doğru ya da analitik olarak yanlıştır" demekle birdir. Ama "Tanrı vardır" ne analitik olarak doğru ne de analitik olarak yanlıştır, şu halde (1) yanlıştır ya da analitik olmayan zorunlu doğruluklar olabilir. Ancak, eğer analitik olmayan zorunlu doğruluklar olabiliyorsa, artık (2)'nin mi yoksa (2a)'nın mı doğru olduğunu bilemeyiz.

Ne var ki, burada çok aceleci davranmadık mı? Belki de, "Tanrı vardır" analitik olarak doğrudur (ya da analitik olarak yanlıştır). Aslında, eğer sağlamsa, ontolojik argüman –hem Anselmci hem de kipsel versiyonlarıyla– "Tanrı vardır" önermesinin analitik olarak doğru olduğunu kanıtlayacaktır. Ne yazık ki, daha önce gördüğümüz gibi, Anselmci argüman başarılı olamamıştır ve kipsel argümanın sağlamlığı tam da burada üzerinde durduğumuz meseledir. Demek ki, teistin "Tanrı vardır" önermesinin analitik olarak doğru olduğunu düşünebilmek için başka bazı nedenlere ihtiyacı vardır. Ama eğer bu iyi bir neden olursa, ontolojik argümana da zaten gerek kalmaz. Peki, ateistin konumu nedir? Bazı ateistler, aslında, "Tanrı vardır" önermesinin analitik olarak yanlış olduğunu savunur. Halbuki, tekrar söyleyelim, eğer nedenleri iyi nedenlerse,

yukarıdaki kipsel ateist argümana gerek yoktur.

Özet olarak, şu ihtimaller karşımıza çıkıyor:

1 "Tanrı vardır", kipsel ontolojik argümanın sağladığından başka nedenlerle analitik olarak doğrudur, bu yüzden kipsel ontolojik argümana gerek yoktur.
2 "Tanrı vardır" analitik olarak yanlıştır, bu yüzden kipsel ontolojik argümanın öncül (2)'si yanlıştır.
3 "Tanrı vardır" ne analitik olarak doğru ne de analitik olarak yanlıştır ve zorunlu doğruluk analitik doğrulukla aynı olduğundan, öncül (1) yanlıştır.
4 Zorunlu doğruluk analitik doğrulukla aynı *değildir*, bu yüzden biz ne Tanrı'nın var olmasının mümkün olduğunu ne de Tanrı'nın var olmamasının mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, kipsel ontolojik argümanın mı yoksa kipsel ateist argümanın mı doğru olduğunu bilemeyiz.

Hesaba katmayabileceğimiz bir ihtimal de kipsel ontolojik argümanın hem sağlam *hem de* Tanrı'nın varlığı bakımından gereksiz olmayan bir argüman olmasıdır. Açık ki, o zaman teist, konumunu savunmak için o argümana dayanamaz.

D. TANRI VE KİPSEL GERÇEKÇİLİK

Şimdiye kadar, zorunlu bir varlık olarak Tanrı fikrini irdeledik; ama zorunluluğun gerçekte ne olduğu meselesiyle yüzleşmedik. Burada sözü edilen zorunluluk mantıksal zorunluluktur; yani, mevcut en sağlam zorunluluk türü. Denebilir ki, sadece mantıksal zorunlu bir varlığın varoluşu açıklama gerektirmez. Olumsal bir varlık için, var olmayabileceği halde niçin var olduğunu sorabiliriz. Zorunlu bir varlık için ise bu soruyu soramayız, çünkü onun olmayabileceği doğru değildir. Değildir de, mantıksal bakımdan zorunlu bir varlık nedir? Şimdiye kadar, zorunlu olarak doğru önermeleri yanlış olmaları mümkün olmayan, yani bütün olası

dünyalarda doğru olan önermeler olarak tanımladık. Peki, zorunlu olarak doğru önermeler ile zorunlu *varlıklar* ya da nesneler arasında ne tür bir ilişki vardır? Zorunlu bir varlık fikri anlamlı mıdır? Ve olası dünyalar, tam olarak, nedir? Biz bunları argümanlar ifade etmekte ve itirazlar dile getirmekte bir araç olarak rahatlıkla kullandık; ama olası dünyaların ne anlama geldiğini açıklamadık. Bölümün bu altbaşlığında, bu sorulara eğilecek ve özel bir zorunluluk teorisinin ilginç teolojik sorunlar çıkarıp çıkarmadığını göreceğiz.

Dilbilim teorisi adını vereceğimiz bir görüşe göre, zorunluluk basitçe dilin bir özelliğidir. Doğrulukları sırf kullandığımız sözcüklerden gelen belli tümceler vardır. Böylelikle, örneğin, "Hiçbir otobur et yemez" tümcesi "otobur"un anlamı nedeniyle zorunlu olarak doğrudur. Et yiyen hiçbir şeye otobur diyemeyiz. Böyle bir önerme, 1. bölümde tanımlanan iki anlamda da analitik olarak doğrudur; yani, önerme sözcüklerin anlamları sayesinde doğrudur ve her türden inkârı bir çelişkidir. Demek ki, dilbilim teorisine göre, *tüm* zorunlu doğruluklar analitiktir; bu, yukarıda üzerinde durduğumuz bir yaklaşımdır. Bu teoriye göre zorunluluğu bir biçimde bizatihi dünyanın bir özniteliği olarak düşünmek hatalıdır, çünkü zorunluluk; tanımlanan şeye değil, tanımlamanın kendisine aittir. Sonuç olarak, olası dünyalardan söz etmek gerçekte hiçbir şeye hiçbir değer katmadığı gibi, dilin özelliklerine göre açıklanamayan hiçbir şeyi açıklamaz. Şu halde, Tanrı'yı zorunlu bir varlık olarak nitelemek ne anlama gelir? Dilbilim teorisi, eğer bu nitelemeye bir anlam kazandıracaksa, onu "'Tanrı vardır' önermesi analitik olarak doğrudur" iddiasına denk bir şey olarak almalıdır.

Daha önce de gördüğümüz gibi, teistlerin Tanrı'yı zorunlu bir varlık olarak düşünmek için öyle belli bazı nedenleri vardır ki; sanki böyle bir varlık salt olumsal bir evrene nihai bir açıklama getirme işlevini yerine getirmektedir ve bu açıklama, "Peki *şu* varlığın var olmamak yerine niçin var olduğunu açıklayan nedir?" sorusunu engeller. Ama bu; teisti "Tanrı vardır" önermesinin analitik olarak doğru olduğu fikrine götürmez. Belki de, bu açıklamaya göre Tanrı'nın olmayabileceğini düşünmek çelişkili değildir. Her şeye rağmen, teist Tanrı'nın var olmasının yine de zorunlu ol-

duğunda ısrar edebilir. Böylesi bir anlayış dilbilim teorisinin reddidir, çünkü analitik olmayan bazı zorunlu doğrulukları kabul eder. Diyebiliriz ki, "Tanrı vardır" zorunlu olarak doğrudur; ama doğruluğunun nedeni "Tanrı" sözcüğünün anlamı değildir. O zorunlu olarak doğrudur; çünkü zorunlu, başka türlü olmuş olamayacak durumları anlatır. Yani, *gerçeklikteki* bir şey tümceye zorunluluk verir.

Bu çizgiyi izleyecek olursak, bir noktada gerçeklikte tümceye zorunluluk bahşedenin ne olduğu sorusunun yanıtına varırız. Bir önermenin zorunlu olarak doğru olduğu, çünkü onun zorunlu olan durumları anlattığını söylemenin hiçbir sakıncası yoktur; ama bu bizi yine açıklanmamış bir zorunluluk nosyonuyla baş başa bırakır. O halde, olası dünyalara tekrar bakalım. Nihayetinde, bu dünyalar işe yarar bir deyimden çok öte şeyler değil miydi? *Kipsel gerçekçiliğe* göre, bunlar yararlı bir deyimin çok ötesindedir: Bunlar gerçekliğin parçalarıdır. Kipsel gerçekçi bu dünyayı eşit olarak gerçek ve somut olası birçok dünyadan sadece biri olarak görür. Ne var ki, biz bu öteki dünyalara uzamsal ve zamansal tam bir ayrılık yüzünden erişemeyiz. Yani, bu dünyanın herhangi bir öteki dünya ile zamansal ya da mekânsal ilişkisi yoktur. Dünyadaki hiçbir zaman, herhangi bir öteki dünyadaki herhangi bir zamandan ne erken ne de geçtir, eşzamanlı da değildir. Bu dünyada hiçbir yer herhangi bir öteki dünyadaki herhangi bir yerden herhangi bir uzaklıkta değildir. Dünyaların birbirlerinden bu yalıtılmışlığı iki dünyayı ayrı yapan şeydir. Bu aynı zamanda iki şeyin aynı dünyada olmasının ne anlama geldiğini de açıklar: Aynı dünyada olanlar birbirleriyle zamansal ve mekânsal ilişki içindedir. Bu yüzden, biz Napolyon ve Gandi ile aynı dünyadayız. Olası varlıklar olarak, bizim kadar gerçek olsalar da, biz Nicholas Nickleby ve Minotaur'un ait olduğu dünyaya ait değiliz.

Kipsel gerçekçilik bize olabilirliklerin neler olduğunu, yani öteki dünyalarda karşımıza çıkabilecek durumları anlatır. Zorunlu bir durum her olası dünyada karşımıza çıkan durumdur. Kipsel gerçekçilik, önermeleri gerçeklikte zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlış yapan şeyi de açığa çıkarır. Gelgelelim, nesnelerin

bazı özelliklerinin tesadüfi olduğu fikri konusunda bazı güçlükler doğurur. Felsefi yazılar kaleme alma özelliğimin olması, bunun yerine başka bir şey olabilirdim anlamında, tesadüfidir. Bunu olası dünyalar dilinde söylemenin yolu, bazı olası dünyalarda, bir felsefeci olmadığımı söylemektir. Bu benim birden çok dünyada var olduğum anlamına gelir. Ancak, eğer kipsel gerçekçilik doğruysa, bu dünyadaki zaman ve mekâna bağlı olduğumuzdan, birden fazla dünyada var olamayız. Eğer A zamansal ve mekânsal olarak B ile ilişkili değilse, her biri bir ve aynı nesne olamaz. Ancak eğer A bir dünyada B ise başka bir dünyadaysa da zamansal ve mekânsal olarak birbirleriyle ilişkisizdir. Dolayısıyla, hiçbir şey birden çok dünyada olamaz. Kipsel gerçekçilerin benimsediği çözüme göre ben herhangi bir dünyada değil bu dünyada olsam da, öteki dünyalarda *emsallerim* vardır; yani, belli bakımlardan bana çok benzeyen, ama başka bakımlardan benzemeyen bireyler vardır. Böylelikle, bazı öteki dünyalarda bana o dünyadaki herhangi bir nesneden daha çok benzeyen; ama benden farklı olarak, Rus Çarı olan bir emsalim vardır. Başka bir dünyada Rus Çarı olan bir emsalimin olması, bir zamanlar Rus Çarı olmuş olabileceğimi doğrular.

Ne yazık ki, bu zorunlu bir varlık nosyonu açısından sorunlar doğurur; çünkü zorunlu bir varlık tüm dünyalarda var olan bir varlıktır. Herhangi bir varlık en çok bir dünyada bulunabileceğinden, kipsel gerçekçi tabloya göre, zorunlu bir varlık denebilecek bir şey yoktur. Ne var ki, biz burada var olan her şeyin zaman ve mekân içinde var olduklarını varsayıyoruz. Bu varsayım sorgulanabilir mi? Belki de zorunlu bir varlık, zaman ve mekân içinde var olmayan bir varlıktır. Ama bu, kipsel gerçekçilerin bir dünyada olmanın ne anlama geldiğine ilişkin anlayışlarına uymaz. Eğer bir dünyada olmak o dünyanın zamanı ve mekânı içinde olmaksa, zaman ve mekânın dışındaki varlıklar hiçbir dünyada var olmaz. Ve bütün olası dünyaların toplamı gerçeklikte olan her şeyse, hiçbir dünyada olmayan bir varlık gerçek değildir. Daha kötüsü, o bir *imkânsız* varlıktır.

Bunun Tanrı açısından yarattığı sonuçlar nelerdir? Görünen o ki, eğer kipsel gerçekçi tablo doğruysa, teist bir açmazla karşı kar-

şıyadır; çünkü ya Tanrı zaman ve mekân içinde vardır ya da zaman ve mekân dışında (aksi halde hiç var olamaz). Eğer O zaman ve mekân içindeyse, bir dünyadan daha fazlasında var olamaz. Dolayısıyla, zorunlu bir varlık değildir. Buna karşın, eğer Tanrı zaman ve mekân dışındaysa, hiçbir dünyada var olamaz. Dolayısıyla, imkânsız bir varlıktır. Göründüğü kadarıyla, yolların hangisine girersek girelim, zorunlu bir Tanrı fikrini kipsel gerçekçilik-le bağdaştıramayız.

Teist yol zorunlu bir Tanrı fikrini şöyle savunur: Hiçbir şey birden çok dünyada var olamazsa da, her dünyada her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve kusursuz iyi bir varlık olabilir. Yani, her dünyada, aynı Tanrı olmasa da, *bir* Tanrı vardır. Öteki dünyalardaki Tanrılar aktüel Tanrı'nın emsalleridir. Bu anlamda, "Tanrı vardır" zorunlu bir doğruluktur. Çözüm kesinlikle tutarlıdır ve en azından zorunlu bir Tanrı fikrini muhafaza eder, ama pek ikna edici değildir. Örneğin, tapınma nesnesi ne olabilir? Ya varoluşu olumsal bir şeydir (bu dünyada bulunan Tanrı) ya da parçalı bir varlıktır (bütün olası dünyalardaki Tanrı emsallerinin bir toplamı). İki ihtimalde de, tapınma nesnesi yekvücut, zorunlu bir nesne gibi görünmez. Dahası, teistin düşündüğü Tanrı tüm gerçekliğin bağlı olduğu varlık olacaktır. Oysa, bu aktüel dünyada var olan Tanrı o varlık değildir; çünkü böyle olursa O sırf bu dünyanın varoluşundan sorumlu olacaktır; oysa gerçekliği oluşturan sonsuz sayıda başka dünyalar vardır. Aynı şekilde, Tanrı'nın hiçbir emsali tüm gerçekliğin bağlı olduğu bir varlık değildir. Ve Tanrı emsallerinin sayısını ne kadar arttırırsak arttıralım, yine tek bir varlığa ulaşamayız.

Kipsel gerçekçiliğe sorun çıkaran, mantıksal olarak zorunlu bir varlık olarak Tanrı fikri değildir yalnızca, Tanrı olumsal bir varlık bile olsa, biz hâlâ aktüel değil olası durumlar bağlamında Tanrı hakkında konuşmak isteyebiliriz. Ya da, teistlerin söylediği gibi, Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve kusursuz iyi olmasının zorunlu olduğunu; bunların Tanrı'nın asli özellikleri olduğunu söylemek isteyebiliriz. Olası dünyalar çerçevesinde, Tanrı var olduğu her dünyada her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ku-

sursuz iyidir. Ancak bu akla Tanrı'nın birden çok dünyada var olduğunu getirir. Kipsel gerçekçilerin başka dünyalarda emsalleri olan Tanrı yorumu, yukarıda belirtilen nedenlerle, teisti ikna etmekten uzaktır.

Bütün bunlar, teisti kipsel gerçekçi konumda karşılaşılan güçlükler kadar sıkıntıya sokmayabilir. Belki de, emsaller fikrine (bu fikrin özellikle teistin başına bela kesildiğini göstermiş olmama rağmen) bir biçimde karşı çıkılabilir. Kipsel gerçekçiliğin bazı hoş olmayan sonuçlara vardığını söylemek kesinlikle doğrudur; çünkü, tek bir olası dünyada olmasa bile, eğer her olabilirlik gerçekleşirse, o zaman sırf her şeye gücü yeten iyicil bir Tanrı'nın değil; aynı zamanda bir dizi kötücül, duyarsız ve etkisiz Tanrı'nın gerçekliğini kabul etmek zorunda kalırız. Kipsel gerçekçilik bir teizm versiyonunu destekler; ama bu, özellikle grotesk bir teizmdir.

Eğer kipsel gerçekçiliği reddedeceksek, zorunluluğun sadece dilin bir özelliği olmayıp dünyanın bir parçası olabileceğini açıklama çabasını terk etmek zorundayız. Bundan sonraki bölümde, teist açısından zorunlu bir varlık nosyonunun vazgeçilmezliğini kabul etsek bile, bu nosyonun vaat ettiği nedensel açıklayıcılık rolünü yerine getiremeyeceğini ileri süreceğim.

E. ÖZET

Ontolojik argüman Tanrı'nın varlığını basitçe "Tanrı"nın anlamının bir çözümlemesi yoluyla kanıtlamaya çalışır. Bu bölümde argümanın iki versiyonu ele alındı. Bunlardan biri St. Anselm tarafından ifade edilmiştir ve Tanrı'yı "daha büyüğü düşünülemeyen" şey olarak tanımlar. Argüman, gerçeklikte var olan bir şeyin sırf zihinde var olan bir şeyden büyük olduğunu savunur. Biz, gerçeklikte var olan bir şeyle yalnızca zihinde var olan şeyi karşılaştırmanın ne anlama geldiğini açıkça belirledikten sonra, öncülün yanlış olduğunu gördük. İkinci argüman kipsel versiyondur; bu versiyon, zorunluluk nosyonunun anlamını açıklar ve Tanrı'nın salt olumsal bir varlık olamayacağı -eğer O'nun var olması müm-

künse, O zorunlu olarak vardır– öncülünden hareket eder. Bu argümanın sorunları daha karmaşıktır; ama bu sorunlar zorunlu doğruluğun analitik doğrulukla aynı olup olmadığı konusu etrafında döner. Eğer aynıysa, ilk öncülün sorunları vardır. Eğer değilse, Tanrı'nın varoluşunun en azından mümkün olduğu öncülünün doğruluğunu kanıtlamanın hiçbir yolu yoktur.)

Zorunluluk nosyonunu irdelerken, olası dünyalar deyimi gündeme geldi. Bu faydalı bir deyim olmakla birlikte, görüldü ki, deyimin gerçekçi bir yorumu, yani öteki olası dünyaları gerçek gören yorumu, geleneksel teizmle gerilimli bir ilişki içindedir.

F. EK OKUMA ÖNERİLERİ

Eleştirel makalelerle birlikte, Anselm'in ontolojik argüman üzerine yazdıkları için iyi bir kaynak olarak bkz. John Hick ve A. C. McGill (der.), *The Many-faced Argument: Recent Studies on the Onthological Argument for the Existence of God*, Londra: Macmillan, 1968. Bu argümanın farklı bir versiyonu Descartes'ın *Meditations*'unun beşincisinde bulunabilir. Bkz. Donald A. Cress (der.), *René Descartes, Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, 3. baskı, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

Anselm'in argümanına giriş niteliğinde bir tartışma için bkz. William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1978, 3. bölüm. Jonathan Barnes, *The Ontological Argument* (Londra, Macmillan, 1972) kitabında konuyu daha ayrıntılı ele almıştır.

Temeldeki dürtüler öz olarak aynı olmakla birlikte, bu bölümde ele alınandan bir biçimde daha karmaşık olan argümanın kipsel versiyonu Alvin Plantinga, tarafından *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974, 10. bölüm) kitabında sunulmuş ve savunulmuştur. Plantinga Anselm'in argümanını da tartışır ve olası dünyalar deyimine göre yorumlar. İki argüman da ayrıntılı bir biçimde John Mackie tarafından *The Miracle of Theism* (Oxford: Ox-

ford University Press, 1982) kitabının 3. bölümünde eleştirilmiştir.

Kipsel söyleme çeşitli yaklaşımların kolay anlaşılır bir özetini Stephen Read'in *Thinking About Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1994) kitabının 4. bölümünde bulabilirsiniz. David Lewis olası dünyalar hakkındaki gerçekçiliğin bilinen kaynağıdır ve kipsel gerçekçiliğin etraflı ve derinlikli bir savunusunu *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986) kitabında vermiştir. "Birçok evren" teorisini –kipsel realizmin fizikçideki karşılığı– destekleyen fiziksel argümanlar kısaca P. C. W. Davies'in, *The Accidental Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) kitabında ele alınmıştır.

III

Evrenin bir açıklaması olabilir mi?

(...başka türlü değil de, niçin öyle olması gerektiğine ilişkin inandırıcı bir neden olmaksızın, hiçbir olgunun gerçek ya da var olmadığına, hiçbir tümcenin doğru ya da yanlış olamayacağına inanırız. Halbuki, çoğu kez bu nedenler bizim bilemeyeceğimiz şeylerdir.)

Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Monadology*

A. SIRADAN BİR AÇIKLAMA

Birinci bölüme şu tespitle başladık: Teizm evrenin niçin var olduğunu açıklar görünür; üstüne üstlük, göründüğü kadarıyla rakip bir açıklama da yoktur. Örtük varsayım, evrenin varoluşunun açıklanması gereken bir şey olduğudur. Ancak gerçekten öyle midir? Yoksa, teizm bir açıklama getirmeye girişmekle hata mı yapıyor? Bu bölümde iki argümanı tartışacağız: Birincisine göre, evrenin varoluşu Tanrı'ya gönderme yapmayan çok sıradan terimlerle açıklanabilir; ikincisine göre ise, evrenin varoluşunun bırakın nedensel bir açıklamasını, nedensel bir açıklama benzeri bir şey bile yapılamaz.

Önce, sıradan açıklama. Şu ana kadar, olası dünyalar bahsine oldukça alıştık. Şimdi artık böyle bir bahsin temeldeki "Evren niçin vardır?" sorumuza çok basit, aslında hayal kırıcı olacak kadar basit bir yanıta imkân verdiğini göstermek istiyorum. Gelgelelim, bu açıklamanın nasıl işlediğini görmek için, sorumuzu şu şekilde yeniden ifade etmek zorundayız: "Aktüel dünya niçin bir evreni barındıran dünyadır?" "Açıklama" ise şöyle: Tüm olası dünyalar dizisi mantıksal olabilirliğin bütün ufkunu temsil eder. Mantıksal olarak mümkün her şey bir dünyada ya da bazı olası dünyalarda doğru olacaktır. Bir evrenin varoluşu kesinlikle mümkündür, çünkü evren aktüeldir. Sonuç olarak, hepsi değilse bile, bazı olası dünyalar bir evren barındırır. Nasıl "burası" dediğimizde, sözcük bir biçimde içinde olduğumuz yere işaret ediyorsa, ne zaman "aktüel dünya" ifadesini kullansak, bu deyim bir biçimde içinde olduğumuz dünyaya işaret eder. Bu yüzden, "Niçin bu dünya bir evren barındıran dünyadır?" demek, "Niçin içinde yer aldığım dünya bir evreni barındıran dünyadır?" demekle birdir ve görünen o ki, bu soruya yanıt vermenin anlamı yoktur. Çünkü, hiç kuşkusuz, içinde yer aldığım dünya bir evreni barındıran bir dünya olmak zorundadır. Sorunun kendisi yanıtı baştan öngörür.

Basit bir benzetme bu argümanı anlamamıza yardımcı olur. Farz edin ki, yüz odalı bir işyerinin odalarının birinde oturuyorsunuz. Bu odaların bazılarında insanlar var, bazılarında yok. Bu durum üzerine düşünüyor ve soruyorsunuz: "*Bu* odada niçin birileri var?" Yanıtı bulmak hiç de zor değil. "Bu oda"nın anlamını ele alalım. "Bu oda" ile hangi odanın kastedilmiş olduğu açıkça konuşmacının yerine bağlıdır. Diyebiliriz ki, "bu oda" sadece "benim bulunduğum oda" anlamına gelir. "Bu odada niçin birileri var?" sorusu ise "içinde bulunduğum bu odada niçin insan var?" demektir ki, sorunun saçmalığı hemen görülür. İçinde bulunduğumuz herhangi bir oda *ipso facto* içinde insan olan bir odadır, dolayısıyla bu anlamda bu odada birilerinin olduğu "bu oda" ifadesi ile kastedilen şeyin kısa bir özeti ötesinde açıklamaya gerek duymaz. Aynı şekilde, aktüel dünyanın bir evreni içermesi, "aktüel dünya" ile kastedilen şeyin bir özeti yapılarak, gayet sıradan bir biçimde yanıtlanmıştır.

Eğer bu doğru açıklama ise, daha başka açıklama gereksizdir. Varoluşun gizemi söz konusu olduğu müddetçe, teizm sadece *de trop*'tur, yani fazlalık. Ancak kuşkusuz açıklama doğru olamayacak kadar iyidir. Peki, yanlışlığı neredediir? Denebilir ki, "bu oda"nın anlamına göre açıklama bu odanın niçin boş bir oda olmadığına ilişkin enformatif bir açıklamayı geçersiz kılmaz. Bu odanın niçin boş olmadığı sorulduğunda, bir dosyayı bulmam istendiği için bu odada gezindiğimi söyleyerek yanıt verebilirim. Ama oda benzetmesiyle yapılan bu sıradan açıklamanın en kuşku uyandıran yanı işyeri ile olası dünyalar toplamı arasındaki benzetmedir. İçindeki şeyler dışında, bir odayı binadaki öteki doksan dokuz odadan ayıran hiçbir şey yoktur. Bununla, hepsinin boyutlarının aynı olduğunu ya da benzer biçimlerde döşendiğini değil, tek tek her odanın öteki kadar *gerçek* olduğunu kastediyorum. "Bu oda" benim her nasılsa içinde olduğum odadır. Ama *bu dünya*, elbette, öteki tüm olası dünyalardan çok farklıdır. Bu dünya, bu aktüel dünya, *gerçek* dünyadır; tüm ötekiler salt fanteziler, sadece soyut olabilirliklerdir. "Bu oda"nın ve "burası"nın, konuşmacıya örtük bir gönderme yaptığına katılabiliriz; ama "aktüel dünya" kesinlikle böyle bir gönderme yapmaz. Dolayısıyla, "aktüel dünya niçin bir evreni barındırır?" sorusu kuşku götüren "içinde bulunduğum dünya niçin bir evren barındırır?" sorusu değil; "gerçek olan bir dünya niçin bir evreni barındırır?" biçiminde, soruyu soranla hiçbir ilişkisi olmayan bir sorudur. *Bu* sorunun yanıtı kesinlikle tözsel bir açıklama gerektirir.

Ne var ki, dünyalarla işhanı arasındaki benzetmenin yersiz kaçmadığı bir teori vardır; 2. bölümde tartıştığımız kipsel gerçekçi teori. Bu teoriye göre, bütün dünyalar eşit olarak gerçektir ve aktüel dünya sadece her nasılsa insanların yerleştiği bir dünyadır. Dolayısıyla, eğer kipsel gerçekçilik doğruysa, evrenin varoluşuna ilişkin gerçekten herhangi bir giz yoktur. İşte bu nokta, kipsel gerçekçiliğin teizme güçlükler çıkardığı çok sayıdaki durumdan biridir. Ancak gizin çözülmesi için ödenecek bedel çok yüksektir: Gerçekliğe ilişkin tartışmalı ve sezgilere ters düşen bir kavrayış. Olabilirlik hakkındaki sezgisel kavrayışımızı koruyacak olursak,

gizem böylesine kolaylıkla çözülemez. Demek ki, temel varoluş sorunlarını geçersiz kılan olası dünyalar deyimi değil; bu deyimin tartışmalı bir yorumudur. Gelgelelim, evrenin varoluşunun tözsel hiçbir açıklamasının olmadığı anlamına gelen başka bir argüman da vardır; şimdi bu argümanı ele alalım.

B. NEDENLER VE NEDENSEL AÇIKLAMALAR

Kozmolojik argüman tartışmamız, bize evrenin nedensiz bir *nedeni* nosyonunun kuşkulu bir nosyon olduğunu gösterdi. Ama teist, bir şeyin hiçten var olması fikriyle bu kuşkumuzu istismar etmeyi sürdürebilir. Evren hâlâ açıklamaya ihtiyaç duyar. Ve, evrenin bir "neden"i zorunlu olarak bildik nedenlerden çok farklı olacaksa da, en azından evrenin nedensel açıklamasına benzer bir şey ortaya çıkarır. Evrenin bir nedene ihtiyaç duyduğunu düşündüğümüz müddetçe, teizme kapılmaktan kurtulamayacağız. Ne var ki, benim burada söylemek istediğim, teizm "neden" sözcüğünün geniş anlamında, evrenin bir nedenini gösterebilse de, bunun bize evrenin nedensel *açıklaması* diyebileceğimiz bir şey sağlamadığıdır. Bu tuhaf bir iddia gibi görülebilir. Nihayetinde, nedensel açıklama dediğimiz şey bir neden göstermekten başka nedir ki? Basit bir örnek farkı gösterecektir.

Diyelim ki, komşunun evinden yükselen dumanları gördünüz ve toplanan kalabalığın içinden birilerinden durumu açıklamasını istiyorsunuz. Eğer biri size komşunuzun evinden dumanlar yükseldiğini; çünkü içeride duman çıkaran bir olay olduğunu söylerse, enformatif olmasa da, söylenen kesinlikle doğrudur. Ancak eğer gözlemci "duman çıkaran olay" yerine, "eşyaların yanması"ndan bahsederse, açıklama işe yarar, enformatif bir açıklama olur: Size yalnızca dumana bakarak bilemeyeceğiniz bir şeyler söylenmiş oldu. Böylelikle, iyi bir nedensel açıklamanın taşıması gereken bir özelliğini söyleyebiliriz: Böyle bir açıklama, sonucun anlatılmasıyla elde edilemeyen enformasyonu içermesi anlamında, sahiden enformatif olmalıdır.

Enformatiflik yeterli midir? Farz edelim ki gözlemci, duman çıkaran bir olayın vuku bulduğu ya da içeride yanan bir eşyanın olduğu yerine, evi bazı akrabaların ziyaret ettiğini söylemiş olsun. Bununla, kuşkusuz, size sadece dumana bakarak bilemeyeceğiniz bir şey söylenmiş oldu; ama eğer söz konusu akrabaların aslında mirastan yoksun bırakıldıklarını ve eşyaları bu akrabaların yaktığını bilmiyorsanız, söylenenler aklınızı biraz karıştıracaktır. Bildik dünyada akraba ziyaretiyle duman çıkması (sigara dumanı dışında, yani) arasında genel bir bağlantı yoktur. Dolayısıyla, gözlemcinin akraba ziyaretinden bahsetmesi dumanın görülmesini zorunlu olarak anlaşılır hale getirmeyecektir. Söylenenin olayı anlaşılır kılıp kılmaması izleyicinin arkaplana ilişkin enformasyonuna bağlıdır. Demek ki, iyi bir nedensel açıklamanın ikinci özelliği genellemelerle bağlantısıdır. Başka bir örnek alalım. Klor ve hidrojen karışımı dolu kapalı bir kabın güneş ışığına maruz kalmasının laboratuvardaki patlamayı açıkladığını düşünüyorsak, bunun nedeni güneş ışığına maruz kalmış klor ve hidrojen karışımı ile patlama arasında genel bir bağlantı olduğunu düşünüyor olmamızdır. En temelinde, açıklama şöyle olur: A, B'yi açıklar; çünkü A türü olaylar hemen her zaman B türü olaylarla birlikte vuku bulur. Daha karmaşık açıklamalar büyük sayılarda genellemelere dayanır: A, B'yi açıklar; çünkü genellikle A türü olaylar, genellikle B türü olaylar eşliğinde görülen C türü olaylarla birlikte vuku bulur. Örneğin, karışımın güneş ışığına maruz kalması (A), patlamayı (B) açıklar; çünkü güneş ışığında, klor ve hidrojen etkileşime girerek hidrojen-kloridi (C türü olay) oluşturur ve klorla hidrojen atomlarının bağlanması büyük miktarda bir enerji açığa çıkarır.

Nedensel açıklamanın amacı söz konusu olguyu anlaşılır kılması, daha az şaşırtıcı ya da gizemli hale getirmesidir. Bir açıklamamız varsa, daha sonra bizi neyin beklediğini biliriz (ya da bilmek için daha iyi bir konumda oluruz). Ancak bir duruma başka bir durumun nedeni olarak işaret etmek yetmez. Nedenin anlatım biçimi, açıklamanın iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirler. Bazı anlatımlarda, neden ve sonuç bazı olaylarla başka türden olaylar

arasında genel bir bağlantıyı gösterecektir. Başka anlatımlarda ise, neden ve sonuç genel bir bağlantı örneği oluşturmayacaktır (tıpkı, örneğin, yukarıdaki nedeni "yeşil renkli bir gazın üzerine güneş ışığının düşmesi" olarak açıkladığımızda olduğu gibi). O halde, iyi nedensel açıklamanın başka bir özelliğini şöyle tanımlayabiliriz: Nedenleri öyle bir anlatmamız gerekir ki anlatım o tür nedenlerle sonucunda görülen türden olaylar arasında genel bir bağlantıyı ortaya çıkarsın. Kabul edileceği gibi bazı nedensel açıklamalar öylesine karmaşıktır ki genelleştirilemezler. Bu durumlarda, açıklamalar genel bağlantılara ilişkin olmayan kısmi açıklamalara dayanacaktır.

Şimdi, evrenin bir "ilk neden" nedeniyle ortaya çıktığı fikrini ele alalım. Bu kusursuz bir doğru olabilir, ama bir *açıklama* olarak sıfırdır: Bir neden olduğu dışında ilk neden hakkında hiçbir şey anlatmaz. Bu, "evden duman yükseliyor, çünkü içeride duman çıkaran bir olay vuku buluyor" demekle aynı düzeydedir. Evrenin bir nedenine işaret etmek, ancak neden hakkında fazladan bir enformasyon veriyor ve böylece evreni –belki de, tikel bir özelliğini– anlaşılır kılıyorsa bir açıklama olacaktır. O halde, sırf bir ilk neden ileri sürmek iyi bir nedensel açıklamanın ilk şartını yerine getirmemiştir.

Öyleyse, ilk neden hakkında daha başka şeyler söylediğimizi, belli vasıflarını saydığımızı farz edin. Öyle olsa bile, iyi bir nedensel açıklama benzeri bir şey yapmayı umut edebilir miyiz? Nedensel açıklamanın ikinci şartını, iyi nedensel açıklamanın doğru genellemeler ürettiğini düşünelim. Nedensel açıklaması olan bir dünya kaotik bir dünya olmaz: Doğa yasalarıyla sıkı sıkıya sınırlanmış bir dünya olur. Nedensel genellemeler sadece bu yasaların yansımalarıdır: Yani, bu genellemeler temel yasaların varlığı yüzünden doğrudur. O halde, nedensel açıklamanın arkasında yasalar vardır. Ama, sıra bir bütün olarak evrenin açıklamasına geldiğinde, açıklamamız gereken şeyin bir parçasını da bizatihi yasaların varlığı oluşturur. Bu yüzden, evrenin varoluşunu açıklamak için hiçbir yasadan medet umamayız. Sonuç olarak, evrenin açıklaması yasalara dayandırılamaz. Nedensel açıklama böyle bir arkaplana

gerek duyduğundan, evrenin nedensel bir açıklaması yapılamaz.

Bazı felsefeciler neden-sonuç ilişkisiyle yasalar arasındaki bir bağlantı üzerinde ısrarla dururlar. Yani, açıklama hakkındaki herhangi bir düşünceden tamamen bağımsız olarak, bir tür olayı başka tür bir olayla bağlantılandıran yasalar olmadıkça, bu iki olay neden ve sonuç olarak ilişkili görülemez. Bu sanki, bir önceki paragrafta tartışılanlara benzer nedenlerle, bırakın nedensel bir açıklamayı, evrenin bir *nedeninin* olamayacağını söylemek anlamına gelir. Çünkü, göründüğü kadarıyla, eğer nedensellik, yasaları gerektiriyorsa ve eğer evrenden sorumlu olan her kimse, yasalardan da sorumlu olduğundan, o şey bildik anlamda bir neden olamaz. Ancak, bu güçlükten sıyrılmak için, teist doğa yasalarıyla doğa yasası olmayanlar ayrımına gidebilir. Doğa yasaları evrendeki nedenselliği yöneten yasalardır ve varolmaları açıklama gerektirir. Doğa yasası olmayan yasalar ise Tanrı'nın işleriyle evrenin varoluşunu bağlantılandıran yasalardır. Kabul edileceği gibi, doğa yasası olmayan yasalara vâkıf olamayız; ama kendi başına bu, bizi evrenin varoluşunun bir nedeninden bahsetmekten alıkoymaz. Gelgelelim, bu bizim evrenin varoluşuna ilişkin nedensel bir *açıklamadan* söz etmemizi engeller, çünkü biz ancak hakkında bir şeyler bildiğimiz şeylere başvurarak bir şeyleri anlaşılır kılabiliriz. Demek ki, nedensel açıklama doğa yasalarına bağlıdır.

Gene de evrenin farklı türden bir açıklaması; doğa yasalarına dayanmayan bir açıklama ihtimali ortadan kalkmamıştır. Bu düşünce aşina olduğumuz, doğa yasalarına göre yapılan bilimsel açıklamadan bağımsız olan ve teistin evrenin hem varoluşunu hem de özniteliklerini açıklamak için başvurabileceği bir tür açıklamanın daha olduğunu savunan Richard Swinburne tarafından ileri sürülmüştür. O buna *kişisel açıklama* der.

C. KİŞİSEL AÇIKLAMA

Tanrı'nın Varlığı kitabında Swinburne kişisel açıklamayı bir fail ve o failin niyetlerine göre açıklama olarak tanımlar. Örneğin, çim

biçme makinesinin mutfakta ne işi olduğunu, kahvaltıya geldiğimde tamir edeceğimi hatırlamak için koyduğumu söyleyerek açıklayabilirim. Bu açıklamadan daha doğal bir şey yoktur. Böyle bir açıklama, nedensel değil; *ereksel* açıklama –yani, maksada göre açıklama– kategorisine girer. Nedensel açıklamada, bir şeyin kendisinden öncekine işaret ederiz. Çim biçme makinesinin mevcudiyetinin nedensel bir açıklaması önceki akşam benim yaptıklarının basit bir anlatımıyla ilgili olabilir: Bahçedeki barakadan onu aldım, bahçe kapısını açtım.... vb. Daha ayrıntılı bir nedensel açıklama bireysel beden hareketlerimin ve bu hareketleri doğuran beyin süreçlerinin bir anlatımını gerektirebilir. Ereksel açıklamada ise tersine, bir şeyin tek başına öncesine değil hedefine; yöneldiği amaca da işaret ederiz. Çim biçme makinesinin mutfakta bulunuşunun ereksel, yani yapmak istediğim şeye göre açıklaması, herhangi bir ayrıntılı nedensel açıklamadan tamamen bağımsız olarak anlaşılır bir şeydir. Dahası, ereksel açıklama nedensel açıklamanın yapmadığı bir şeyi yapar: Çim biçme makinesini mutfağa alma eylemimi akılcılaştırır. Ne var ki, 5. bölümde göreceğimiz gibi, tüm ereksel açıklamalar bilinçi failler gerektirmediği gibi, bu yüzden tüm ereksel açıklamalar da kişisel değildir.

Teizm ve yalnızca teizm, evrenin kişisel bir açıklamasını yapar. Teist, evrenin niçin var olduğu sorusunu, evrenin bir evren olsun diye niyet eden Tanrı tarafından meydana getirildiğini söyleyerek açıklayabilir. Ya da belki asıl niyet, bir evrenin var olmasına zorunlu olarak yol açacak bir durumu gerçekleştirmekti. Elbette iyi açıklamanın şartlarını yerine getirir bu. Enformatiftir ve rasyonel faillerin hareket tarzıyla ilgili genel ilkelere dayanır. Sorun, bu bildik açıklama biçimini evren örneğine meşru bir biçimde genişletip genişletemeyeceğimizdir.

Kişisel açıklamada can alıcı nosyon *niyet* nosyonudur. Şimdi, günübirlik karşımıza çıktığı haliyle, niyetler eylemlerin nedenleridir. Bu, niyetlere göre yapılan açıklamanın aynı zamanda nedensel açıklama da olduğunu söylemek değildir. Yukarıda belirtildiği gibi, niyetler biçim olarak farklıdır ve anlayışımızda farklı roller üstlenirler. Yine de, niyetler *nedenleri* oluşturur: Onlar baş-

kalarında değil de belli faillerde, belli zamanlarda olan bir şeydir ve onlar öteki koşullarla bir araya geldiğinde söz konusu sonucu meydana getirirler. Swinburne buna, niyetlerin, en azından her zaman, "vuku bulan" zihinsel olaylar olmadıkları temelinde itiraz eder: Niyetler, ani bir acı saplanması gibidir; belli bir zamanda meydana gelen ve tamamen bilincinde olduğumuz oluşumlar değil. Ama neden olarak görmek için niyetleri vuku bulan olaylar olarak düşünmek zorunda değiliz. Niyetleri belli biçimlerde davranma huyu olarak düşünebiliriz. İnsanlara karşı nazik olma niyetim zihnimin bir köşesinde sakladığım bir şey, bir gün benimsemeye bilinçli olarak karar verdiğim bir şey olmayabilir. O sadece insanlara karşı davranışımda ortaya çıkan, benimle ilişkili bir şeydir. O hâlâ davranışımın (tek nedeni olmasa bile) bir nedenidir: Niyet her zaman ortada görünmeyen, ama söz konusu davranış öncesinde ortaya çıkan bir koşuldur.

Eğer niyetler sözcüğün bildik anlamında nedenler oluyorsa, bir yaratıcının niyetinin evrenin varoluşunu açıklayabileceğini ileri sürmek, evrenin bir nedeni olduğu anlamına gelir. 1. bölümde, şeylerin varoluş nedenlerini ele alırken, nedenlerin neden oldukları şeylerle zamansal bir ilişki içine girmelerinin kavrayışımızın temel bir unsuru olduğunu savunduk. Nedenler söz konusu şeyin hemen var olma öncesinde ortaya çıkarlar ya da vardırlar. O halde, eğer evrenin başlangıcı yoksa ve dolayısıyla o var olmadan önce zaman yoksa, evrenin bir nedeni de olamaz. Öyleyse, böylesi durumlarda eğer niyetler nedenler oluyorsa, evrenin niçin var olduğunu açıklamak için öncesindeki bir nedene başvuramayız. 1. bölümün sonunda, "neden" teriminin geniş, sıradışı bir kullanışı için kapıyı açık tutmuştuk; ama yalnızca sıradışı anlamda bir neden olan bir niyeti anlayıp anlayamayacağımız da açık değildir.

Eğer evrenin bir başlangıcı var ama zamanın başlangıcı yoksa, evrenin bir nedeninin olması da mümkündür. Dolayısıyla, böyle bir durumda, kişisel açıklama geçerli olacak gibi görünüyor. Gelgelelim, şimdi ele alacağımız başka bir sorun daha vardır.

D. ZORUNLU BİR NEDEN Mİ?

Kipsel kozmolojik argümanın birinci öncülüne göre, varoluşu olumsal olan her şeyin bir nedeni vardır. Bu da, eğer bir ilk neden varsa, zorunlu olarak var olacaktır anlamına gelir. Biz bunu şöyle de ifade edebiliriz: Her olumsal olgu, örneğin evrenin var olması, nedensel açıklama gerektirir. Eğer nihai bir açıklama, yani daha fazla açıklama gerektirmeyen bir olgu varsa, o zorunlu bir olgu, yani tüm dünyalarda karşımıza çıkan bir olgu olmalıdır. Söz konusu olgu Tanrı'nın var olduğu ya da belli vasıflarının olduğu da olabilir. O halde, diyelim ki, evreni nedensel olarak açıklayan olgu zorunlu bir olgudur. Ama bu işe yaramayacaktır. Sorunun kendisi niçin bütün dünyaların değil; bu *aktüel* dünyanın bir evreni içerdiği, yani bu belli dünyanın can alıcı farklılığının ne olduğu olduğundan, bütün dünyaların paylaştığı bir özelliğe başvurmak kavrayışımızı bir nebze olsun geliştirmeyecektir. Zorunlu bir olgu açıklamanın önemli bir parçası olsa bile, tamamı olamaz.

Zorunlu olgular olumsal olguları açıklayamaz ve herhangi bir olgunun nedensel açıklaması olumsal olgularla ilişki kurmalıdır. Yani, hem neden hem de sonuç olumsal olmalıdır. Bu neden böyledir? Çünkü nedenler çevrelerinde bir değişiklik yaparlar: Eğer neden mevcut olmasaydı bir şeyin sonucu farklı olacaktı. Örneğin, belli koşullar altında bir katalizörün mevcudiyetinin reaksiyonu hızlandırdığını söylemek, o koşullarda katalizör mevcut olmasaydı, reaksiyonun daha yavaş seyredeceğini söylemektir. Genelde, eğer A, B'ye neden olmuşsa, A'nın meydana gelmediği koşullarda, B de olmayacaktır. (Bu ilkenin değişik bir şekli de şudur: Eğer A, B'ye neden olmuşsa, A'nın olmadığı koşullarda, B'nin vuku bulma olasılığı eskisine göre önemli oranda azalacaktır. Bizim argümanımız açısından, orijinal ilkeyi mi yoksa bu değiştirilmiş şeklini mi kabul ettiğimizin önemi yoktur.) Bu, "Eğer A belli koşullarda vuku bulmuyorsa, B de vuku bulmayacaktır" ifadesini anlamak için A'nın vuku bulmama ihtimali ve B'nin vuku bulmama ihtimali üzerinde durmak zorundayız. Eğer bunlar sahici ihtimallerse, hem A hem de B olumsaldır. O halde, zorunlu olguların hiçbir şeyi nedensel ola-

rak açıklayamamasının nedenlerinden biri bu olguların zorunlu olmayışına anlam verememizdir; halbuki nedensel açıklama bizden nedensel olarak açıklayıcı olguların nedensel olmayışlarını anlamamızı bekler. Nedensel açıklama başka bir olumsal olguya başvurarak bir olumsal olgunun açıklanmasıdır.

Bunun anlamı, evrenin olumsallığından vazgeçerek sorunumuzu çözemeyeceğimizdir. Yani, şunu söyleyemeyiz: Hiçbir olumsal olgu evreni açıklayamadığından ve hiçbir zorunlu olgu olumsal bir olguyu açıklayamadığından, evrenin varoluşu hem bizatihi zorunlu bir olgudur hem de zorunlu bir olgu tarafından açıklanır. Eğer evrenin varoluşu olumsal değil de zorunluysa, açıklama gerektirmez görünüyor. Ya da, daha doğrusu, açıklanan sebepler yüzünden, *nedensel* bir açıklaması yapılamaz.

Bu değerlendirmeler evrenin herhangi bir kişisel açıklamasını da etkiler çünkü, bir önceki altbaşlıkta ileri sürdüğümüz gibi, niyetler nedenlerdir; ve nedenler olumsal olduğundan, niyetler de olumsaldır. Dolayısıyla, bir yaratıcının niyetlerine göre evrene ilişkin herhangi bir kişisel açıklama da olumsal olarak doğru olmalıdır. Öyle ki, eğer bizi bir açıklama arayışına iten şey evrenin olumsallığı ise, kişisel açıklamanın olumsallığı da bizi daha ileri açıklamalar bulmaya sevk edecektir. Yaratıcının *niçin* bu tür niyetleri vardı? Eğer teist, bunun daha fazla açıklanamayacak olumsal bir olgu olduğunda ısrar ederse, evrenin varoluşunu açıklamadaki ilk baştaki güdülenim zayıflar; çünkü ateist, evrenin varoluşunun daha fazla açıklanamayacak olumsal bir olgu olduğunda ısrar edebilir.

Eğer bir şeyler bizi evrenin varoluşu ya da doğası hakkında bir açıklama arayışına zorluyorsa, bu şeylerin başka türlü de olmuş olabileceği gibi basit bir gerçekten daha güçlü bir açıklama olmalıdır; çünkü her açıklama zaten başka türlü olmuş olabilecek şeylere ilişkindir. Ne var ki, evrenin bir açıklamasını aramak için başka bir neden daha vardır ve bu *olasılık* nosyonuyla ilgilidir. Evrenin gizlerinin bu yanı gelecek bölümde üzerinde durulacak konulardan biridir.

E. ÖZET

Bu bölümdeki argümana göre, bir kere neyin herhangi bir şeyin tatmin edici bir nedensel açıklaması sayılacağını açığa kavuşturduğumuzda, evrenin niçin var olduğuna ilişkin, "açıklama" adına layık, hiçbir nedensel açıklamanın olamayacağı açığa çıkar.

Önce, evrenin varoluşunun açıklamasının sıradan bir açıklama olduğu ve bu yüzden herhangi bir nedensel açıklamanın gereksiz olduğu görüşünü ele aldık. Argüman şöyle sürüyordu: "Aktüel dünya niçin bir evreni içeren bir dünyadır?" sorusu, "İçinde yaşadığım dünya niçin bir evreni barındıran bir dünyadır?" sorusuyla; beni barındıran herhangi bir dünyanın bir evreni de barındırması gerektiği yanıtını baştan davet eden bir soruyla eşittir. Gelgelelim, gördük ki, bu argüman öteki olası dünyaları bu aktüel dünya kadar gerçek olarak görmek gibi tartışmalı bir hamleye dayanmıştır.

Daha sonra, evrenin nedensel açıklamasının ya da en azından bir nedensel açıklamaya benzer bir şeyin olup olamayacağı sorusunu ele aldık ve basitçe bir nedene işaret etmekle sahici bir açıklama getirme arasında ayrım yaptık. Nedensel açıklamanın üç özelliğini tespit ettik:

1 İyi nedensel açıklamalar enformatiftir.
2 İyi nedensel açıklamalar şu tür genellemelere başvurur: A türü olaylar, belli koşullarda, B türü olaylara neden olma eğilimi gösterirler. Hepsi değil, belli bazı açıklamalar ışığında, bir neden ve sonuç bu tür genelleme sınıfına girecektir.
3 Eğer bazı durumlarda B'nin, bir nedeni varsa, hem B hem de nedeni olumsaldır: Eğer A'nın B'ye neden olduğu doğruysa, A'nın vuku bulmadığı koşullarda, B de vuku bulmayacaktır.

Bu özelliklerden birincisine göre, sırf evrenin bir ilk nedeninden söz etmek açıklayıcı değildir; üçüncü özelliğe göre, hiçbir zorunlu olgu evrenin nedensel bir açıklaması olamaz; ve ikinci özellik şu argümanı doğurur: Nedensel açıklama bir yasalar arkaplanını gerektirir, ama evrenin varoluşunun bir açıklaması böy-

lesi bir arkaplanı öngöremez; çünkü yasaların varoluşu, açıklanması gereken şeyin bir parçasıdır; dolayısıyla evrenin varoluşuna ilişkin bırakın bir nedensel açıklamayı, böyle bir açıklamaya yaklaşan bir şey bile olamaz.

Farklı bir olabilirliği daha gördük: Evrene ilişkin bir yaratıcının niyetlerine göre kişisel bir açıklama yapılabilir. Bu nedensel açıklamadan farklı türden bir açıklamadır ve birincinin karşısına çıkan tüm güçlüklerle de karşılaşmaz. Buna rağmen, eğer niyetler nedenler oluyorsa, kişisel açıklama evrenin bir nedeninin olduğunu ima eder ve bu 1. bölümde belirtilen güçlüklerle karşılaşır. Ayrıca, kişisel açıklama olumsaldır ve böyle olduğundan, eğer bizi evren için bir açıklama aramaya zorlayan evrenin olumsallığıysa, kişisel açıklama olsa olsa bizi açıklama yapmaktan alıkoyar.

F. EK OKUMA ÖNERİLERİ

Temel varoluş sorunlarına kipsel gerçekçi çözüm, David Lewis'in *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986) kitabında s. 128-33'te işlenmektedir. Ayrıca, bkz. George Schlesinger, "Possible Worlds and the Mystery of Existence", *Ratio*, c. 26 (1984), s. 1-7.

Nedensellik teorileri ve nedensellikle yasaların bağlantısı John Mackie'nin *The Cement of the Universe* (Oxford: Clarendon Press, 1974) kitabında ayrıntılarıyla tartışılmıştır.

Kişisel açıklama nosyonu Richard Swinburne'ün *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979) kitabında açıklanmakta ve teizmin savunusu için kullanılmaktadır.

Çeşitli kılıklar altında açıklamanın ayrıntılı bir anlatımı için, bkz. David-Hillel Ruben, *Explaining Explanation*, Londra, Routledge, 1990.

IV
Biz tasarımın mı yoksa değişimin mi ürünleriyiz?

> Tanrı'nın düşüncelerini anlamak için istatistik çalışmalıyız, çünkü istatistikler O'nun maksadının ölçüsüdür.
>
> Florence Nightingale'e atfedilen bir deyiş

A. BENZETME VE EREKSEL ARGÜMAN

Kozmolojik argümanın çeşitli versiyonları evren hakkında görece genel tespitlerden hareket ederken, Tanrı'nın varlığına ilişkin ereksel argüman daha spesifik tespitlerden yola çıkar: Örneğin, evren son derece düzenlidir ya da canlılar çevrelerine çok iyi uyum sağlamıştır. İki tür argüman arasında başka bir farklılık da, kozmolojik argüman açısından can alıcı nosyon nedensellik iken, ereksel argüman için kilit nosyonun *maksat* olmasıdır. Bir şeyin varoluşunu anlaşılır kılmak üzere ya kendisinden önceki bir nedeni gösteririz ya da ürünlerden, yani bilinçli bir fail tarafından inşa edilmiş şeylerden bahsederiz; yani o şeylerin yapılmasının hizmet ettiği mak-

sadı gösteririz. Tanrı hakkındaki ereksel (teleolojik) argümana göre, evrenin doğal olarak ortaya çıkan özellikleri bir amacı olan bilinçli bir fail tarafından kurgulanmıştır. Argümana ismini veren de bu özelliktir; çünkü Yunanca *telos* sözcüğü, "amaç" ya da "hedef" anlamına gelir.

Orijinal haliyle ereksel argümanın en etkin olduğu dönem kuşkusuz on sekizinci yüzyıldı. Gelişen astronomi, kimya ve biyoloji –özellikle biyoloji– bilimleri çok zengin, son derece düzenli sistem örnekleri sağlamıştır; bu sistemler o kadar karmaşıktır ki rastlantı sonucu olabilmeleri akıllara sığmaz. Bu durum inanca giden yolun vahiyden çok, doğal dünyanın harikaları üzerine düşünmekten geçtiği fikri temelinde, teizme yeni bir haklılık gerekçesi kazandırır. Ereksel argüman doğal olarak vuku bulan çeşitli şeylerle –özel olarak organizmalarla– insan ürünü şeyler arasında bir benzetme yapılarak sunulmuştur. Bu benzetmenin belki de en bilineni William Paley'in verdiği örnektir: Tıpkı, belli bir amaca erişmek; yani zamanın ölçülmesini sağlamak üzere bir araya getirilen parçalarıyla karmaşık bir mekanizma olan saat gibi, örneğin göz de, organizmaya çevresi hakkında enformasyon sağlamak gibi bir dizi amaca ulaşmak için birlikte çalışan parçalarıyla (son derece) karmaşık bir sistemdir. Saat *tasarımın işaretlerini* taşır: Saatin zamanı ölçme maksadıyla kullanılabilir olması, onun, kafasında o maksadı taşıyan bir akıl tarafından düzenlenmiş olduğunu gösterir. Benzer bir biçimde, göz de (denebilir ki) tasarımın işaretlerini taşır: Gözün görmek için kullanılabilir olması, kafasında o maksadı taşıyan bir akıl tarafından düzenlenmiş olduğunu gösterir. Bu haliyle canlı şeylerin varlığı bir yaratıcının varoluşuna kanıttır.

Bu, çok kısa olarak, geleneksel ereksel argümandır. Evren bariz "tasarım işaretleri" ile dolu olduğundan; argüman, ilk öncül olarak evren hakkında her biri evreni açıklamak için bir yaratıcının gerektiğini varsayan, çok sayıdaki gözlemden herhangi birini alabilir. Bazı ereksel argümanlar, örneğin Güneş Sistemi hakkındaki gözlemlerden yola çıkar. Versiyonlardan biri, bütün evrenle bir makine arasında bir benzetmeye dayanır. Benzetmenin nasıl yapıldığına ilişkin bir örneği, Hume'ın *Dialogues Concerning*

Natural Religion kitabındaki kurgusal şahsiyetlerden biri olan Cleanthes verir:

> Yerküreye bak, bütünü ve her parçasını düşün: Büyük bir makineden başka bir şey bulamayacaksın; bu büyük makine, kendisi de insan duyularının ve melekelerinin izleyemeyeceği ve açıklayamayacağı kadar küçük alt bölümlere ayrılmış sonsuz sayıda küçük makinelerden oluşur. Tüm bu makineler, hatta en küçük parçaları, onlar hakkında tefekküre dalan bütün insanları hayranlıktan kendinden geçirecek bir dakiklikle birbirine göre ayarlanmıştır. Araçlarla amaçların tüm doğadaki garip uyumu tamı tamına insan zekâsının ürünlerine benzemekle kalmaz, çoğu kez onu aşar da.
>
> (Hume 1779, II. Kısım)

Maksat nosyonu, daha ziyade canlı varlıkların parçalarına uygulanıyordu gene de. Bedenin parçalarının kesin bir işlevi vardı: Bacaklar ya da kanatlar bir yerden bir yere gitmek için, mide sindirim için, dolaşım sistemi gazların ve çözünmüş besin maddelerinin taşınması için, vb. Parçaların amaçlarına uygunluğu ve daha genel olarak canlı varlıkların çevrelerine uyum sağlaması onları öyle kurgulamış bir yaratıcının varoluşunu göstermez mi? Gelgelelim, bu beylik soru geleneksel ereksel argümanın bilimin ilerlemesiyle varlığının tehlikeye girdiğini de gözler önüne serer. Artık hayatın niçin çevresine uyum sağladığını biliyoruz ya da bildiğimizi sanıyoruz: Organizmanın binlerce versiyonunun üremesi, bunlardan bazılarının çevresine daha iyi uyarlanmasını sağlar ve hayatta kalma şansını arttırır. Doğal ayıklama yoluyla evrim, Darwin'den önce açıklanması için iyicil bir yaratıcı hipotezine gerek duyulan olağanüstü bir olgu olarak görünen şeyin, ereksel olmayan bir anlatımıdır. Demek ki, tasarlanmışlık görüntüsü basit bir aldatma olabilir. Bir düzeyde, gözün maksadından –yakın çevreden enformasyon toplamak– söz edebiliriz belki; ama bu söz edişin altında yatan olguların kendileri maksatlı değildir. Göz, organizma kendisini çevresine daha iyi uyarlasın diye gelişmemiştir; tersine göze sahip olmanın getirdiği uyarlanmacı sonuçlar gözleri olan organizmaların kendini yeniden üretme şanslarının çok artmasını sağ-

lamıştır. (Bu "indirgemeci" yaklaşıma gelecek bölümde daha yakından bakılacaktır.)

Yapıntı şeylerle duyu organları arasındaki benzetme, bu yüzden, zayıf bir benzetmedir. Dakik mekanik zaman parçalarının doğal (yani, yapıntı olmayan) üretimini açıklayan yasalar olmamakla birlikte, duyu organlarının doğal gelişimini açıklayan yasalar vardır.

B. OLASILIK VE EREKSEL ARGÜMAN

Ne var ki yukarıdaki tezler, ereksel argümanın sonunu getirmemiştir; çünkü doğa yasalarının sonuçları üzerinde durmak yerine yasaların kendileri üzerinde yoğunlaşıp, bu yasaların yani evrende hayatın evrimine izin veren yasaların, niçin olanı dikte ettiren yasalar olmaları gerektiğini sorabiliriz. Yeryüzünde hayatın meydana gelmesi, göründüğü kadarıyla, fiziksel evrenin son derece olanaksız bazı özelliklerine bağlıdır. (Örneğin, hayat bildiğimiz kadarıyla karbon temellidir: Organizmaların yapısını oluşturan çoğu önemli kimyasal madde karbon atomlarının uzun bir zincir oluşturarak birleştiği karmaşık moleküllerden ibarettir. Bu karbon nereden gelir? Son zamanlarda taraftar toplayan yanıta göre, karbon yıldızlarda büyük miktarlarda sentezlenmiştir ve mevcut evren bir yıldızın patlamasıyla oluşmuştur. Ancak karbonun yıldızlarda önemli miktarlarda sentezlenmesi iki bariz tesadüfe bağlıdır. Birisi, yıldızların çekirdek yapılarındaki termal enerji ile karbon çekirdeğinin bir özelliği arasındaki ilişki; öteki ise bu aynı termal enerji ile oksijen çekirdeğinin bir özelliği arasındaki ilişkiyle ilgilidir.) İlk ilişki olmaksızın, her şeyden önce yıldızlarda çok az karbon oluşacaktır; çünkü karbonu oluşturmak için yeterli enerji ortaya çıkmayacaktır. İkinci ilişki olmaksızın, karbonun oluşturduğu şey, helyum bombardımanı yüzünden, oksijene çevrilecektir; çünkü aşırı fazla enerji üretilmiş olacaktır. Her iki durumda da, karbon temelli hayat gelişmemiş olacaktır. Eğer buna bir tesadüf diyeceksek, görülüyor ki, son derece olanaksız bir te-

sadüftür. Çağdaş erekselci soracaktır: Evrenin başlangıç koşullarının, bildiğimiz haliyle hayatın gelişmesini mümkün kılacak şekilde düzenlenmiş olması ihtimali bu kadar fazla mıdır?

Karşımıza çıkan bu modern erekselci argüman iki bakımdan ilk biçimden ayrılır. Birincisi, tasarımın belirtileri canlılarda değil temel sabitlerde, yani her yerde ve her zaman aynı kalan atomik oksijen kütlesi gibi, temeli fiziksel olan değerlerde aranacaktır; ikincisi: mantık benzetmeci değil olasılıkçıdır. Yapıntı ile yaratma arasında karşılaştırmalar yapmak yerine, argüman, ateizmin bizi inandırmaya çalıştığı tesadüflerin imkânsızlığını vurgular. Yaratılmış düzenle insan eseri şeyler arasındaki benzetme yine vardır; ama artık argümanın ağırlığını taşımaz. Modern ereksel argüman benzetmeden *gelen* bir argüman değil, benzetmeye *giden* bir argümandır: Bir yaratıcıyı varsaymakta haklı olduğumuz için, evrenin belli bazı yönleri ile insan eseri yapıntılar arasında benzetme yapmakta da haklıyız.

Artık olasılıkçı mantığı daha açık bir şekilde ortaya koyabiliriz. Argüman şu ilkeye başvurur: Bazı hipotezlerin, bazı fenomenlerin iyi birer açıklaması olduğuna inanmamız için (i) hipotez doğruysa fenomenin meydana gelme olasılığı, hipotez yanlışsa meydana gelme olasılığından çok daha fazla olmalıdır *ve* (ii) eğer hipotez doğruysa, bu durumda fenomenin meydana gelme olasılığı meydana gelmeme olasılığından çok daha fazla olmalıdır. Bu oldukça mantıklıdır ve aslında rasyonel bilimcilerin bir kuralı olmalıdır. Ancak bu, teizmin işine nasıl yarar? Teizmi veri aldığımızda, başlangıçtaki koşulların hayatın gelişmemesinden ziyade gelişmesinin lehine olması ve teizmin hipotezinin evrenin hayattan yana başlangıç koşullarını, teizmin yanlışlığı halinde olabilecek koşullardan çok daha fazla mümkün hale getirmesi, bize teizmden yana güçlü argümanlar sağlar. (Ben bunlara "olgu" diyorum; ama onların gerçekten öyle olup olmadıkları, üzerinde durmamız gereken konulardır.) Şimdi, modern olasılıkçı ereksel argümanın tamamı şöyledir:

Olasılıkçı ereksel argüman

1 Evrenin yasaları hayatın gelişmesine imkân verir.
2 Hayatın gelişmesini arzulayan bir Tanrı'nın olduğu hipotezine göre (1)'in doğru olma olasılığı, böyle bir Tanrı'nın olmadığı hipotezine göre (1)'in doğru olma olasılığından çok daha fazladır.
3 Eğer hayatın gelişmesini arzulayan bir Tanrı varsa, (1)'in doğru olma olasılığı yanlış olma olasılığından çok daha fazladır.
4 Eğer (i) hipotezin doğru olması durumunda fenomenlerin meydana gelme olasılığı, hipotezin yanlış olması durumunda meydana gelme olasılığından çok daha fazlaysa *ve* (ii) eğer hipotez doğruysa, fenomenin ortaya çıkma olasılığı ortaya çıkmama olasılığından çok daha fazladır.

O halde: Hayatın gelişmesini arzulayan bir Tanrı'nın olduğuna inanmak için iyi nedenlerimiz vardır.

Eğer belirgin biçimde geleneksel teizmin Tanrısı olan bir Tanrı için bir argüman arıyorsak, ereksel argüman bizi kozmolojik argümanın getirdiği noktadan çok daha ileriye götürür; çünkü, kozmolojik argüman bize *anlaşılır* bir neden olarak kavrayacağımız bir neden göstermeksizin sadece evrenin bir nedenini ortaya koyar; oysa ereksel argüman niyetleri olan, örneğin evrende hayatın evrilmesini gerçekleştirme niyeti olan bir şeye işaret eder.

Ereksel argüman teizmden yana bir boşluğu daha doldurur. Bir önceki bölümün sonunda belirttiğimiz gibi, eğer bizi daha ileri açıklama arayışına iten sadece evrenin ve özelliklerinin *olumsallığı* ise, arayışımız sonsuza dek sürecektir; çünkü her olumsal açıklama yeni bir açıklamaya gerek duyacaktır. Ancak olasılıkçı argümana göre, bizi bir açiklama arayışına, evrenin varlığını daha az olası kılacak bir açıklama arayışına iten, evrenin olduğu haliyle olmasının bu bariz *olanaksızlığıdır*.

Argümanı değerlendirmeye geçmeden önce, bizim koyduğumuz şekliyle, ereksel argümanın sonucunun kozmolojik ve

ontolojik argümanların sonucundan oldukça farklı olduğunu kaydetmek üzere biraz duralım. Bu argümanlar sonuç olarak Tanrı'nın var olduğu önermesini savunuyor olsalar da, olasılıkçı ereksel argümanın vardığı sonuç; daha zayıf bir argüman olan, Tanrı'nın var olduğuna *inanmak için iyi nedenlerimizin olduğu* argümanıdır. Eğer olasılıkçı düşüncelerden hareketle geçerli bir argüman kurmak istiyorsak, bu kaçınılmazdır. Mantıken inanılır olanla doğru olan arasında her zaman bir boşluk olacaktır. Olasılıkçı mantığın güvenilir ilkelerini doğru bir biçimde uygulamış bir hipotezi benimsemekte tamamen haklı olabiliriz, ama o hipotez yanlış da çıkabilir. Ancak argümanın sonucu hâlâ son derece önemlidir ve eğer argüman iyi bir argümansa, elimizde çoğu kuşkucunun teizmin yeterli bir savunusu olarak göreceği bir şey var demektir.

C. ŞANS KAVRAMI

Olasılıkçı argüman geçerlidir. Ancak öncülleri doğru mudur? Önce öncül (4)'te ortaya konan ilkeye bakalım.

> 4 Eğer (i) hipotezin doğru olması durumunda fenomenlerin meydana gelme olasılığı, hipotezin yanlış olması durumunda meydana gelme olasılığından çok daha fazlaysa ve (ii) eğer hipotez doğruysa, fenomenin ortaya çıkma olasılığı ortaya çıkmama olasılığından çok daha fazladır.

İki koşul da makul görünüyor; çünkü gündelik durumlarda akıl yürütme biçimimizi anlatıyor. Eğer düğmeyi çevirdiğimde evdeki bütün lambalar yanarken tek bir lamba yanmıyorsa, doğal olarak ampulün bozuk olduğunu düşünürüz. Eğer yukarıdaki kural geçerliyse, söz konusu kuralın kesinlikle uygulanabileceği bildik bir bağlamdır bu. Ancak ereksel argüman yanmayan lambalar gibi bildik bağlamlarla ilgili olmaktan çok, yasalar ve doğanın temel sabitleriyle ilgilidir. Olasılığın kuralları bu daha az bildik bağlamlarda da geçerli midir?

Lambanın yanmaması gibi bir fenomenin olabilirliğini ele alırken, bunu bir enformasyona dayanarak yaparız. Lamba yerindedir, elektrik bağlantısı tamamdır, lambaya ampul takılıdır, öteki ışıklar yanmaktadır. Bu dayandığımız enformasyona, bazı fizik yasaları da –örneğin, elektrik akımı oksijensiz, argon içeren basıncı düşürülmüş bir atmosferde ince bir tungsten telden geçerken, tel genelde ışık saçar– dahildir. (Eğer yeterli bilgimiz varsa, bundan temel yasalar çıkarabiliriz.) Tüm bu enformasyon ışığında, lambanın yanma ihtimalinin yanınama ihtimalinden daha büyük olduğunu düşüneceğiz. Gelgelelim, elektrik kesintisi olduğuna dair yeni bir enformasyon alınışsak, o zaman lambanın büyük bir ihtimalle yanmayacağını düşünürüz. Lambanın yanma olasılığını belirleyen, mevcut çeşitli koşullarla fizik yasalarının bir noktada buluşmalarıdır. Bunlardan birinin değişimi olasılığı değiştirecektir. Ancak eğer olayların olasılığı kısmen fizik yasaları tarafından belirleniyorsa, bizatihi fizik yasalarının olasılığından söz etmenin ne anlamı olabilir? Eğer proton yükünün 1.602×10^{-19} kulon olmasının *son derece olanaksız* olduğu sonucuna varıyorsam, bu sonucu neye dayanarak çıkarıyorum? Bu değerin olasılığını belirleyenin ne olduğunu düşünüyoruz? Kesinlikle, başka fizik yasaları değil; çünkü verili herhangi bir yasanın ya proton yüküyle şöyle veya böyle ilişkisi olmayacaktır ya da varsa bile, fiilen onun değerinin neyse o olduğunu bildirecektir.

Buradaki sorun özellikle 3. bölümde karşımıza çıkan güçlüğe benzer. Orada nedensel açıklamanın yasalara dayandığını, dolayısıyla yasaların nedensel açıklamasından söz etmenin hatalı olacağını belirttik. Aynı şekilde, olasılık ifadeleri yasalara dayandığından, yasaların kendilerinin olasılığından söz etmek hatalıdır.

Ereksel argüman taraftarı bu görüşe şöyle itiraz edecektir: Tamam, sıradan durumlarla ilgilenirken, ateş gibi bir olayın olasılığı bir dizi arkaplan koşula bağlıdır. Olasılığı bütün ayrıntılarıyla ortaya dökmek, aslında, karmaşık bir süreçtir. Ama hayata imkân veren evrenin olanaksızlığından söz ederken, çok daha basit bir şeyi kastederiz. Bir kısmı bizim bildiğimiz gibi bir gelişmeye uygun; ama çok büyük bir kısmı bizim bildiğimiz hayata imkân

vermeyecek bir dizi olası evrenler tahayyül ediyoruz. Tahayyül edilen tek bir evrenin şeylerin gerçekten oluş biçimine denk düşeceğini veri alırsak, oluşan bir evrenin çoğunluk grup (yani, hayat düşmanı grup) içinde olması ihtimali, azınlık grup (hayattan yana grup) içinde olma ihtimalinden çok büyük olacaktır. Gelgelelim, tahayyül edilen hangi evrenin, şeylerin nasılsa öyle oluşlarına denk düşmesinin aslında hayatın evrimini arzulayan bir varlık tarafından belirlendiği savını ileri sürmüşsek iş değişir ve evrenin yasaları çok büyük bir ihtimalle hayattan yana olurlar. Biz evrenin yasalarının hayattan yana yasalar olduklarını bildiğimizden dolayı, şeyleri böyle yapan bir varlığın olduğunu düşünmemiz için nedenimiz var.

Burada rol oynayan olasılık kavramı bazen *istatistiksel olasılık* ya da *şans* olarak adlandırılır. Burada yalnızca bir olasılık türü değil; aynı zamanda bu argümanla çok yakından ilişkili bir kavram söz konusu olduğundan, kavrama daha yakından bakalım. İstatistiksel olasılığı gayet iyi bildiğimiz yazı-tura oyunuyla gösterebiliriz. Farz edelim ki, bir parayı 1.000 kere havaya atıyoruz ve kaç kere yazı, kaç kere tura geldiğini kaydediyoruz. Paranın herhangi bir biçimde "hileli" olmadığını ve atışların dürüstçe yapıldığını varsaydığımızda, kabaca eşit bir dağılım, yani 500 yazı ve 500 tura ya da 455 yazı ve 545 tura gibi yaklaşık olarak eşit bir dağılım bekleriz. Atış sayısı ne kadar fazla olursa, yüzde 50 yazı ve yüzde 50 turaya o kadar yaklaşılmış olacaktır. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, paranın tura gelmesinin istatistiksel olasılığı (bundan sonra "şans" diyeceğiz) 0.5'tir.

Gelgelelim, bu yalnızca şansın nasıl ölçüleceğini gösterir. Metafizik, bir anlatım sağlama anlamında, şansın ne olduğunu söylemez. Ve eğer ereksel argüman bağlamında kavramı meşru olarak kullanacaksak, ihtiyacımız olan şey şansın metafizik bir anlatımıdır. Bir anlatım, hem de çok etkili bir anlatım *sıklık teorisidir*. Sıklık teorisine göre, verili bir sonucun şansı yeteri kadar büyük bir örnekleme içinde o sonucun sıklığıdır. Dolayısıyla, paranın tura gelme şansının 0.5 olduğunu söylemek, yeteri kadar çok sayıda örnek aldığımızda, atışların yüzde 50'sinin tura sonucu vereceğini söylemekle birdir. Demek ki, sıklık teorisyeni şansın sıklık

tarafından *ölçülmesine* imkân tanımaz: Şans zaten sıklıktır. Gelgelelim, bu basit para atma örneğinin karanlıkta bıraktığı şey, sıklığın dağılıma göre olacağıdır. Buradan hareketle, örneğin, o tarihte sigara içmeyen, sağlıklı 13-19 yaş grubundan bir insan dağılımının yirmi yıl içindeki ölüm sıklığı o tarihte sigara tiryakisi olan, anne-babaları kalpten ölmüş ve 80 yaşının üzerindeki bir insan dağılımındaki sıklıktan çok farklı olacaktır. Bu, sıklık teorisyenine göre, yirmi yıllık hayat beklentinizin gerçekleşme şansının yaşınıza, tıbbi tarihinize, hayat tarzınıza vb. göre değişeceğini söylerken kastedilen şeydir.

Ne var ki, şansın doğru anlatımı şayet buysa, ereksel argüman bu kavramı meşru olmayan bir biçimde kullanmaktadır. Denir ki, evrenin hayatı destekleyen bir evren olma şansı ateist hipotezde son derece küçüktür. Eğer sıklık teorisi doğruysa, bunun kaçınılmaz sonucu hayatı destekleme kapasitesine sahip evrenlerin sıklığının evrenlerin toplam dağılımı içinde çok küçük olmasıdır. Ama evrenlerin toplam dağılımı içinde buna denk düşen bir örnek vardır, aktüel evrendir bu. Göründüğü kadarıyla, bunun sonucu da hayatı destekleme kapasitesine sahip bir evrenin olma şansı aslında oldukça yüksektir; aslında, 1'dir! Ama bu doğru olamaz. Sıklık teorisine göre şansın bir anlam ifade etmesi için, söz konusu dağılımda birden çok örnek olmalıdır. Belki de, söz konusu dağılım *olası* evrenlerin dağılımıdır ve daha önce "tahayyül edilen evrenler"den bahsederken argümanı bunu düşünerek sunduk. Ancak bu da doğru olamaz, çünkü bu öteki evrenler gerçek değildir: Onlar sayılacak evrenler değildir. Elbette, eğer kipsel gerçekçilik doğruysa, onlar da gerçektir, ama ereksel argüman taraftarlarının kipsel gerçekçilikten medet ummaları pek akıl kârı değildir; çünkü 3. bölümde gördüğümüz gibi, kipsel gerçekçilik hayata destek veren bir evrene ilişkin herhangi bir tözsel açıklamanın temelini zayıflatır.

Ne var ki, sıklık teorisi bundan başka iki sınırlamayla daha malüldür. Birincisi, sezgisel olarak, şansın ölçülmesi ile şansın kendisi arasında bir ayrıma gideriz. Sıklık, kuşkusuz, yalnızca gerçek şansın bir göstergesidir. İkincisi de, biz ancak tek bir örnekte şanstan bahsedebilmeyi isteriz. Aslında, tek bir örnekte şanstan söz

etmek istediğimiz için, sıklık ile onu ölçen şey arasında ayrım yapmak isteriz. Para atma örneğini ele alalım. Daha önce hiç atış yapılmamış olsun ve ben sadece bir atış yapmak niyetindeyim. Paranın tura gelme şansının ne olacağını söyleyebilmek istiyorum demektir. Eğer bunu söyleyebilirsek, kesinlikle, yeterli sayıda atılsaydı, tura gelme sıklığının yüzde 50 olacağını kastetmeyiz. Şans, denebilir ki, tek bir olaya ilişkin bir özelliktir; deneyin tekrarlanıp tekrarlanmadığına, hatta tekrarlanabilip tekrarlanabilemeyeceğine bağlı değildir. Bu tam da ereksel argüman yandaşlarının üzerinde ısrarla duracakları şeydir: Yalnızca tek bir evren gerçekleşmiş olsa bile, gerçekleşmiş bu evrenin hayatı destekleyebilmesi belli bir şansa bağlıdır.

Dolayısıyla, sıklık teorisi yerine *doğal eğilim teorisini* tercih edebiliriz. Tıpkı bir kalıp şekerin eriyebilirliği –suya konduğunda çözülme eğilimi– gibi, doğal eğilim teorisine göre, tura gelme şansı paranın bir eğilimidir. Bazı paralar adil, bazıları önyargılıdır. Bu yüzden, tura gelme şansları değişir ve bunun nedeni bizatihi paraların somut bir özelliğidir. Biz bu özelliğe *doğal eğilim* diyeceğiz: Belli sonuçların ortaya çıkma şansı ya da o şansı belirleyen, bir eğilim. Eğilimler ölçülebilir ve eğilimleri ölçen sıklıktır. Ancak doğal eğilim herhangi bir dağılımda bir sonucun fiil sıklığına, eriyebilirliğin fiilen suya batırılmaya bağlı olduğundan daha fazla bağlı değildir.

Genelde şansın sırf cehaletimizi yansıttığı ve eğer verili bir atışın koşullarını (paranın şekli, dönüş sayısı, masaya düşme açısı, vb.) eksiksiz olarak biliyor olsaydık, yazı mı yoksa tura mı geleceğini bilebileceğimiz düşünülür. Ya da, eğer bunu asla bilemez olsak bile, başlangıç koşulları sonucu belirler, öyle ki verili bir atışta tura gelmesinin *gerçek* olasılığı aslında ya 1 ya da 0 olacaktır; yani, paranın tura gelmesi ya zorunlu ya da imkânsız olacaktır. Eğer dünyada her şey bu şekilde belirlenmişse, denebilir ki, gerçeklikte 1 ile 0 arasındaki olasılıklar yoktur. Çok sayıda atış içinde, tura gelme sıklığının yüzde 50 olmasının nedeni sadece her bir atışın koşullarının öteki atışlardan az da olsa farklılık göstermesidir. Eğer her atışta koşullar olduğu gibi tekrarlanırsa, tura sıklığı ya 1

ya da 0 olacaktır. Dolayısıyla, bir sonuca atfen belirttiğimiz şansı o sonucun *gerçek* şansından ayırt etmeliyiz. Doğal eğilim teorisi bu ayrımla kusursuz bir tutarlılık içindedir; çünkü şans ölçümüzün her zaman gerçek şansı tam olarak yansıtmayabileceğini hesaba katar. Ancak biz herhangi bir olayın gerçek şansının ya 1 ya da 0 olacağı sonucuna varmaksızın, ölçülen şansla gerçek şansı ayırt edebiliriz. Bizatihi dünya belirlenimsiz olabilir, öyle ki belli bir zamanda evrenin durumu belli bir olayın daha sonra vuku bulma olasılığını sadece yüzde 90 yapabilir. O halde, paranın tura gelme şansının 0.5 olduğunu söylemek yanlış mıdır? Hayır, çünkü bu paranın (atıldığı koşullardan bağımsız olarak alındığında) tura gelme eğiliminin yazı gelme eğiliminden büyük olmadığını gösterir.

Asıl tartışmamıza dönecek olursak, şans sonucu olarak tanrısız bir evren fikrini anlamlı kılmak için doğal eğilim teorisinden medet umabilir miyiz? Hayır, umamayız. Eğilim teorisyeni açısından, bir sonucun şansı o sonucu üreten koşullarda yatar. Tura gelme şansı paranın ya da daha doğrusu, paranın atıldığı durumun bir özelliğidir. Ancak bu evrenin gerçekleşmiş olması, eğer ateist haklıysa, herhangi bir *sürecin* sonucu değildir. Ancak bir yaratıcının var olduğunu kabul edersek, herhangi bir şeydeki evreni üretme eğiliminden söz edebiliriz. Örneğin, ışık hızıyla bir dizi değeri kafasında tartan ve sonuç olarak bir tanesinden yana karar kılan Tanrı'yı tahayyül edebiliriz. Eğer Tanrı bunu tamamen rastgele yapmış olsaydı, o zaman belki de proton yükünün 1.602×10^{-19} kulon olabilmesinin tamamen olanaksızlığından söz edebilirdik. Ama, bu durumda, oldukları haliyle fizik yasalarının olasılığından tutarlı bir biçimde söz edebilmek için bir yaratıcıyı işe katmak zorundaysak, Tanrı'nın varlığının bir argümanı olarak bu yasaların belli bileşimlerinin farzedilen olanaksızlığından pek medet umamayız.

Bu bizi nereye götürür? Ereksel argüman bizden aşağıdaki karşılaştırmayı yapmamızı ister: (i) Tanrı'nın var olduğu hipotezinde akıllı hayatın gelişmesine izin veren yasaların olması olasılığı; ve (ii) Tanrı'nın var *olmadığı* hipotezinde akıllı hayatın gelişmesine izin veren yasaların olması olasılığı. (i) Olasılığının (ii) ola-

sılığından çok daha fazla olduğunun farz edilmesi teizmden yana bir durum oluşturur. Şimdi, en azından şans eğilimi teorisinde, (i)'in belli bir değeri olduğunu söyleyebiliriz; çünkü nasıl bir şans makinesinin en büyük ikramiyeyi verme eğiliminden söz edebiliyorsak, Tanrı'nın belli tür bir evreni yaratma eğiliminden de söz edebiliriz. Elbette, Tanrı'nın bir şans oyunu oynamasını hayal etmiyoruz ("Yazı gelirse evreni yaratacağım, tura gelirse yaratmayacağım"). Şöyle mantık yürüteceğiz: Eğer iyicil olmak Tanrı'nın doğasından geliyorsa, sevebileceği ve dahası. o sevginin ayrımında olabilecek bir nesneyi yaratarak bu iyicilliğini gerçekleştireceğini tahayyül ederiz. O halde, Tanrı'nın akıllı bir hayat yaratmak için nedeni vardır. Tanrı'nın var olduğunu veri aldığımızda akıllı hayatın olma olasılığı yüksektir, belki de 1 kadar yüksektir. Ancak bu bizi hiçbir yere götürmez; çünkü mantıklı olarak (ii)'ye bir değer atfedemeyiz. Eğer yaratıcı yoksa, bir evren yaratma eğiliminde olduğunu söyleyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak, şans nosyonu geçersizdir.

Ereksel argümanın bağlı olduğu ilkeleri sayarken, başka bir önemli ilkeye, hiç olanaksız bir hipotezi seçmeme ilkesine değinmiştik. Lamba örneğinde olduğu gibi, hepsi de açıklanacak olguyu olanaklı kılan karşıt hipotezlerle karşılaşabiliriz. Hipotezlerden birinin ötekinden daha büyük bir ihtimalle doğru olması onu benimsememizin bir nedenidir. Örneğin, bir bilim müzesine girdiğimizi ve çarpıcı bir görüntüyle karşılaştığımızı farz edin. Görüntü şu: Havada, boşlukta duran, hiçbir şeye bağlı olmayan bir musluktan yukarıya doğru su fışkırmaktadır. Burada, rakip hipotezlerle karşı karşıyayız: (a) o an halüsinasyon görmekteyiz; (b) içinde suyun aşağıdan pompalandığı, ucuna bir musluğun takıldığı boş bir cam boru vardır; öyle ki, su yukarıdan aşağıya dökülürken borudan aşağı öyle bir akar ki boruyu gizler. Bu hipotezlerin ikisi de olguyu açıklıyor gibi görünüyor. Gerçekten de, onu mutlak kesin yapar çünkü halisünasyon yalnızca fenomendir. Ama ikinci varsa birinciyi benimsemeyeceğimiz hemen hemen kesindir; çünkü birinci hipotezin doğru olma şansı son derece küçüktür. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, teizmi bir hipotez olarak

benimseyip benimsemeyeceğimizi değerlendirirken, Tanrı'nın var olma şansını bilmemiz gerekir. Şimdi, yukarıda belirttiğimiz nedenlerden dolayı, böylesi bir şanstan anlamlı olarak bahsedemeyiz; çünkü Tanrı şöyle ya da böyle hiçbir sürecin sonucu değildir. Bu yüzden, Tanrı'yı yaratma eğilimi taşıdığı söylenebilecek hiçbir şey yoktur. Ancak eğer böyle bir eğilim yoksa, Tanrı'nın var olması ya da olmamasının hiçbir şansı yoktur.

D. ZAYIF ANTROPİK İLKE

Ereksel ilke, teizm için bir argüman olarak başarısızlığına rağmen, evrenin aklımızı karıştıran bulmacasına ilişkin güçlü bir önerme olarak kalır ve dahası, görünen o ki, bu bulmacaya bir yanıt verir. Bir tasarımın sonucu olduğumuzu kabul etmek zorunda olmayabiliriz; ama yine de niçin, örneğin doğanın temel sabitlerinin büyük miktarlarda karbonun mevcudiyetine imkân verecek ve böylelikle hayatın gelişmesini mümkün kılacak kadar dengeli olduğu sorusuna bir açıklama bulmak isteriz. Eğer şeyleri açıklayabilir olmaya alışmışsak, açıklanamayacak belli şeylerin olduğunu kabul etmek zordur. Ancak son yıllarda, evrenin hayatın gelişmesine izin verecek şekilde nasıl oluştuğu bulmacasına çare sunan bir ilke ortaya atılmaktadır. *Antropik ilke* olarak bilinen bu ilke basitçe; ama muğlak olarak, şöyle anlatılabilir: "Temel sabitler oldukları gibidir; çünkü bu, içinde hayatın olduğu bir olası dünyadır" Bu ilkenin oldukça farklı iki versiyonu vardır. Bunlardan biri --gelecek bölümde işleyeceğimiz– temel sabitler gizemini ciddiye alır. Diğeri ise *zayıf* antropik ilke olarak adlandırılır ve bulmacayı geçersiz kılmaya çalışır. Kısaca şöyledir:

Zayıf antropik ilke

Gözlemden bekleyebileceğimiz şey, gözlemci olarak mevcudiyetimizin zorunlu koşulları tarafından kısıtlanmıştır.

Buna, "Gözlemden-başka-ne-bekliyordun-ki?" ilkesi diyebiliriz. Descartes'ın işaret ettiği gibi, varoluşumuzdan kuşku duyamayız. Dolayısıyla, gözlediğimiz şey varoluşumuzla tutarlı olmalıdır. O halde, elbette, temel sabitler hayatın gelişmesine imkân verecek şekilde olmalıdır. Bulmacamız temelsizdir.

Zayıf antropik ilke bize 3. bölümde gördüğümüz sıradan açıklamayı anımsatır. "Aktüel dünya niçin bir evreni içerir?" diye sormak, sıradan açıklamaya göre, "İçinde yer aldığım dünya niçin bir evreni içerir?" demektir. Dolayısıyla, benim varoluşum sorunun bir anlam ifade etmesi için zorunlu bir koşuldur. Aynı şekilde, zayıf antropik ilkeye göre, bu dünyanın hayatı içermesi belli bir soru sorabilir olmanın bir koşuludur. Antropik ilke bu nedenden dolayı sıradan açıklama gibi kuşkuyla karşılanmalı mıdır? Hayır, çünkü her durumda sunulan açıklama oldukça farklıdır. Antropik ilke örneğinde, açıklanması gerekenle bir gözlemcinin varoluşu arasındaki bağlantı mantıksal değil; nedenseldir. Dolayısıyla, antropik ilkeyi sıradan açıklamayı eleştirdiğimiz yoldan eleştiremeyiz: Antropik ilke başka olası dünyaların gerçekliğini ima etmez.

Yine de, varoluşun gizemini geçersiz kılmaya yönelik bu girişim de belli bir direnişle karşılaşmıştır. Örneğin, Richard Swinburne'e göre, temel sabitlerin niçin bu haliyle olduklarına ilişkin daha somut bir açıklama olmalıdır. Konuyu anlaşılır kılmak için de aşağıdaki benzetmeyi yapar:

> Farz edin ki çılgının biri bir kurbanını kaçırıyor ve bir kâğıt karma makinesinin olduğu bir odaya kapatıyor. Makine on deste kâğıdı aynı anda karıştırarak her desteden bir kart çekmekte ve on kartı aynı anda göstermektedir. Çılgın adam kurbanına kısa bir süre sonra makineyi çalıştıracağını ve makinenin çektiği ilk kartları göstereceğini söylüyor. Ama her desteden bir kupa ası çekilmediği takdirde makinenin aynı anda kurbanı öldürecek bir patlamaya neden olacağını ve sonuçta kurbanın makinenin çektiği kartları göremeyeceğini de ekliyor. Makine çalıştırılıyor ve kurban hayretler içinde bir oh çekiyor; çünkü makine her desteden çektiği birer kupa asını göstermektedir. Kurban bu olağanüstü durumu makinenin bir biçimde kurulmuş olmasıyla açıklama gereğini düşünüyor. Ancak çılgın adam yeniden ortaya çıkarak, bu dü-

şünceyi çürütüyor: "Makinenin yalnızca kupa aslarını çekmiş olması pek şaşırtıcı değil. Senin başka bir şey görmen olanaksızdı. Zira herhangi başka bir tek kart bile çekilmiş olsaydı sen zaten hiçbir şey görmeyecektin" Ancak, kuşkusuz, kurban doğru, çılgın adam yanlıştır. Gerçekten de, on kupa asının çekilmiş olması açıklanması gereken olağanüstü bir şeydir. Bu özgün düzenin çekilişin algılanır oluşunun zorunlu bir koşulu olması algılanan şeyi daha az olağanüstü yapmadığı gibi açıklama ihtiyacını da ortadan kaldırmaz.

(Swinburne 1979, s. 138)

Bu benzetme ne kadar başarılıdır? Swinburne söylememiş olsa bile, bu şeytani deneyin sonucunun böylesine şaşırtıcı olmasının nedeni, deneyin son derece olanaksız olmasıdır. Kâğıt karma makinesinin üretebileceği karışımların sayısı dikkate alındığında, on asın birden çekilme şansı gerçekten çok küçüktür; aslında $(1/52)^{10}$. Kurban doğal olarak bu yüzden çılgın adamın yaptığı açıklamadan daha elle tutulur bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Ancak, bir önceki altbölümdeki tartışmanın ardından artık görebileceğimiz gibi, benzetmeyi kuşkulu kılan da ihtimalin küçüklüğüdür. Çünkü temel sabitlerdeki değişim bazı rastgele süreçlerin sonucu *değildir* ve bu yüzden böylesi bir değişimin tamamen olanaksız olduğu yerinde bir fikir değildir. Eğilim teorisinin diliyle söyleyecek olursak, Swinburne'ün tartıştığı örnekte bir eğilim atfedilebilecek bir nesne olmakla birlikte, temel sabitler örneğinde böylesi bir nesne yoktur. Nesne yoksa, eğilim de yoktur; eğilim yoksa, şans da yoktur.

Swinburne temel sabitlerin daha ileri bir açıklamasını talep ederken belki de haklıdır; ama böylesi bir talebi karşılamak için olasılıkçı düşüncelerden medet umamaz¿Eğer zayıf antropik ilke varoluşun gizemini çözemiyorsa, teistin sunduğu açıklamaya güvenmekten başka çaremiz yoktur. Yani, evrenin varoluşu ve doğasına ilişkin Tanrı'ya gönderme yapmayan rakip bir ereksel açıklama bulamıyorsak. Şimdi ateistin bu meydan okuyuşa yanıt verip veremeyeceğini görme zamanıdır.

E. ÖZET

On sekizinci yüzyıl teologlarının yazılarındaki geleneksel form çerçevesinde, ereksel argüman insan yapısı nesnelerle doğal nesneler arasında bir benzetme kurmaya girişmiştir. Nasıl bir saat, tasarımcısının izlerini taşıyorsa; göz gibi şeyler de taşır. Gözün, görsel enformasyon nakletmek gibi özel bir maksadı vardır. Ancak gözü bu maksatla tasarlamış birinden söz etmeksizin gözün maksadından da söz edemeyiz. Dolayısıyla, argümana göre, bir yaratıcının varoluşuna hükmedebiliriz.

Bu benzetmeyi zaafa düşüren, doğal ayıklanma gibi, göz benzeri fenomenlerin doğal, teolojik olmayan bir açıklamasının bulunmasıdır. Genc de ereksel argümanın bilimsel gelişmelerle çürütülemeyecek olasılıkçı bir versiyonunu kurgulayabiliriz. Olasılıkçı ereksel argüman, bu yasaların hayatın gelişmesini arzulayan bir yaratıcı tarafından konduğu hipotezini kabul etmedikçe, evren yasalarının hayatın gelişmesine imkân verecek şekilde dengelenmiş olabilmesinin hemen hemen olanaksız olduğu fikrini işler. Gelgelelim, bu argümanın da karşısına bir önceki bölümdeki kozmolojik argümanın karşısına çıktığını gördüğümüz itiraz dikilir: Bu, belli bir kavramı kavramın tamamen geçerli olduğu belli bir bağlamın dışına taşır ve kavramın geçerli olmadığı bir bağlama uygular. Kozmolojik argüman örneğinde, anahtar kavram nedensellikti; ereksel argüman örneğinde ise bu istatistiksel olasılıktır. Argümanların ikisi de ikna edici değildir, çünkü gayet mantıklı olarak söz konusu kavramın olağanüstü bağlamları kapsayacak şekilde genişletilebilir olduğuna karşı çıkabiliriz.

İstatistiksel olabilirliğin iki teorisini gördük: Sıklık teorisi ve doğal eğilim teorisi. Sıklık teorisi yeteri kadar geniş bir dağılımda olabilirliği sıklıkla eşitler. Eğilim teorisi, olasılığı bir durumun belli bir sonuç yaratma özelliğiyle eşitler. Her bir teori temelinde, Tanrı'nın yokluğunda hayata imkân veren bir evren olasılığından söz etmek anlamsızdır.

Ereksel argümanın (ve kozmolojik argümanın) kolay anlaşılır ve mükemmel tartışmalarından birini David Hume'un ölümünden sonra yayımlanmış *Dialogues Concerning Natural Religion* kitabında bulabilirsiniz (bir önsöz yazıp editörlüğünü de yapan, J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1993). Kitapta üç karakter sunulur: Demea, kozmolojik argümanı destekler; Cleanthes, gayet ikna edici bir biçimde ereksel argümanın geleneksel versiyonunu sunar; ve Philo (neredeyse kesin olarak Hume'un kendi görüşlerini sunarak) iki argümanı da başarılı bir biçimde çürütür. Hume'un ereksel argüman eleştirisi özellikle etkilidir.

Argümanın benzetmeci versiyonunun giriş niteliğindeki bir tartışması ve Hume'un buna getirdiği eleştiri için bkz. William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1978, 4. bölüm. Ayrıca, bkz. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2. baskı, 1993, 6. bölüm.

Ereksel argümanın olasılıkçı versiyonu Richard Swinburne'ün *The Existence of God* kitabında sunulmuş ve savunulmuştur; Oxford: Clarendon Press, 1979, 8. bölüm. Bu John Mackie tarafından *The Miracle of Teism* kitabının 8. bölümünde tartışılmıştır; Oxford: Oxford University Press, 1982.

İstatistiksel olasılığın doğal eğilim teorisi açık ve ikna edici bir dille rakiplerine karşı D. H. Mellor'ın *The Matter of Chance* kitabında savunulmuştur; Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Mellor ayrıca, "God and Probability" makalesinde olasılığın ereksel argüman taraftarlarınca yanlış kullanımlarını açığa vurur; *Religious Studies* 5 (1969), s. 223-34.

V
Evrenin bir maksadı var mıdır?

> Bilinçli ve müdrik birinin yönetiminde olmadıkça, bilinçten yoksun hiçbir şey... bir hedefe yönelemez; bir ok, örneğin, bir okçuya gerek duyar.
>
> St. Thomas Aquinas. *Summa Theologie*

A. GÜÇLÜ ANTROPİK İLKE

İnsanların mevcudiyetinin doğa yasalarıyla ne ilişkisi vardır? Antropik ilkeye göre, doğa yasaları insanın mevcudiyetiyle açıklanabilir. Aslında, birden çok versiyonu olduğundan, antropik ilke *iki* açıklama getirir. Bunlardan biri olan zayıf antropik ilkeye göre aslında bizden, insan gözlemcilerin varoluşuyla bağdaşan doğa yasalarını keşfetmemiz beklenir. Bu bir önceki bölümde gördüğümüz ilkeydi. Öteki versiyon, güçlü antropik ilke çok daha tartışmalı şeyler ileri sürer. Şöyle:

> Evren belli bir aşamada içinde gözlemcilerin ortaya çıkmalarına izin verecek şekilde olmak zorundaydı.

Bu, hiç tartışmasız ereksel bir ilkedir: Hayatın üretilmesi evrenin tasarlanmasının ya da maksadın bir parçasıdır ve olduğu gibi olan doğa yasaları bu tasarımın gerçekleşmesinin bir parçasıdır. Zayıf ilke bir gizemi etkisiz hale getirmeye niyet eder ("Elbette, yasalar insanlarla bağdaşır: Yoksa, bir insan olarak gözlem yapmayı başka nasıl umabilirsiniz ki?"), oysa güçlü ilke gizemi ciddiye alır ("Öteki türlü olabilecek sonsuz çeşitlilikteki şeyleri düşündüğümüzde, doğa yasalarının hayatın gelişmesine imkân sağlamış olması gerçekten de şaşırtıcıdır, bu yüzden aksi halde şansa kalacak olanları açıklamak için maksada başvurmamız gerekir"). Halbuki, son bölümde dedik ki, bir bütün olarak evren şans eseri değildir; çünkü şans nosyonu ancak rasgele (ya da görünüşte rasgele) süreçler için geçerlidir ve ne teist ne de ateist evrenin böyle bir sürecin sonucu olduğunu söyleyecektir. Evren üreten şans makinesi yoktur. Dolayısıyla, evrenin sonuçta hayatı destekleyen bir evren olarak ortaya çıkmasını daha az şansa bağlayan bir hipoteze doğru sürüklenmiyoruz. Deyim yerindeyse, "kurulmuş" evren fikrinden medet ummak zorunda da değiliz. Ancak yine de, yanıtlanmasını istediğimiz bir soruya yanıt verdiği müddetçe, güçlü antropik ilkeyi çekici bulabiliriz.

Sorun, ilkeyi teizm bağlamı dışında anlamlı kılıp kılamayacağımız sorunudur. Amaçlı eylemlerimizin ereksel bir açıklamasını yaparken ("Bir çek bozdurmak için bankaya gittim"), bilinçli maksatlara gönderme yaparız. Şimdi, eğer söz konusu erekselliğin tek anlaşılır kullanımı, bilinçli maksatlara gönderme yapmayı gerektiriyorsa, güçlü antropik ilke bizi teizmden uzağa değil tersine teizme doğru yönlendirecektir; çünkü evrenin gözlemcilerin ortaya çıkmasına izin verecek şekilde olmak zorunda olduğunu söylemek, birisinin (Tanrı?) gözlemcilerin olmasına niyet ettiği anlamına gelir. Ancak bir an için farz edelim ki, biz bilinçsiz

erekselliği anlamlı kılabiliyoruz. Bu durumda, evrenin bir maksadı olurdu; ama bu bilinçli bir varlığın maksadı olmazdı. Dolayısıyla, evrenin niçin hayatı destekleyen bir evren olup çıktığına ilişkin, ateistin kabul edebileceği bir açıklamanın başlangıç noktalarına sahip olabilirdik. Böylelikle teizme inanmanın, kendi başına doğa yasalarının gizini çözen, önemli bir saiki de ortadan kalkardı.

Bir açıklamanın *başlangıç noktalarına* sahip olacağımızı söyledim, çünkü insanların niçin kayırılan gözlemciler olması gerektiği açık değildir. Nihayetinde, koşullar koyunların ortaya çıkması için de elverişlidir ve onlar da bir tür gözlemcidir. Dolayısıyla, doğa yasalarını evrenin koyunların ortaya çıkışlarına izin verecek şekilde olmak zorunda olduğu olgusuna göre açıklamak niçin yerinde bir açıklama olmasın ki? Belli ki, insanı merkeze koymamız için kayırılan türlerden öte şeylere ihtiyacımız var. Bu ne olabilir? İşte, olası bir yanıt. Önce, insan eylemleri ahlâki özelliklere sahiptir. İkincisi, insan Tanrı'nın iyicilliği için bir nesne oluşturur. Elbette, koyunlar da Tanrı'nın iyicilliği için bir nesne oluştururlar; ancak insanlar bu iyicilliğin eksiksiz dışavurması ihtimalini de sağlar. Öyleyse, iki anlamda insanların varoluşu ahlâki bakımdan iyi eylemlerin gerçekleştirilmesini mümkün kılar. Doğa yasalarının bu haliyle var olmalarını açıklayan, insan varoluşu değil; insan varlığının ahlâki bakımdan iyi eylemler yapılmasına imkân vermesidir. Antropik ilkenin bu (açıkça tartışmalı) genişletilmesine bir isim bulmak gerekiyor. Ben ahlâki *açıklama* demeyi öneriyorum. Güçlü antropik ilkeden ahlâki açıklamaya geçmek için, sadece "gözlemciler"in yerine "ahlâki failler"i koyuyoruz.

Ahlâki açıklama:

Evrenin yasaları böyledir (yani, hayatı destekler), çünkü evren belli bir aşamasında ahlâki faillerin ortaya çıkmasına izin verecek şekilde olmak zorundaydı.

Daha önce belirtilen bir noktayı tekrarlayalım: Eğer böyle bir ar-

güman ateist tarafından kullanılacaksa, evrenin yapısından gelen bir maksadının, yani bir maksadı olan bilinçli varlıkların yokluğunda, evrenin kendisinin ahlâki failler yaratma maksadının olduğu fikrini anlamlı kılabilmeliyiz. Bilinç olmaksızın ereksellıği anlamlı kılabilmeliyiz.

Pekâlâ, bilinç olmadan ereksellik anlamlı olabilir mi? Aristoteles, ereksellıği bilinçsiz organizmaların davranışlarını açıklamak için rahatlıkla kullanmıştır kuşkusuz. Örneğin Aristoteles'e göre, bir bitki besin almak *için* kök salar. Eğer niyet etmek bilinçli niyet etmek demekse bitki besin alma niyetiyle hareket etmez ve Aristoteles de bitkilerin bilinçli olduklarını varsaymaz. Aristoteles'in sisteminde, insanın bilinçli maksadı evrenin daha geneldeki bir maksatlılığını yansıtır daha çok, ancak bu canlılar âleminin ötesine uzatılmamalıdır. Gelgelelim, Aristoteles'in çizdiği dünya tablosu zamanla yerini daha mekanik bir tabloya bırakmıştır ve bugün çok az insan tarafından kabul görmektedir. Halbuki, geçtiğimiz yirmi otuz yılda biyoloji bilinçli maksada gönderme yapmayan; ama bariz olarak ereksel olan bir ilke ortaya koymaktadır. Çağdaş ereksellik kavrayışımıza ne kadar ışık tuttuğunu görmek için, bu ilkeye daha yakından bakalım.

B. EREKSELLİK VE NEDENSEL İNDİRGEMECİLİK: BENCİL GEN HİPOTEZİ

Diğerkâm davranış –failin muhtemel zararına rağmen başkalarının yararına eylemler yapmak– insanoğluyla sınırlı değildir. (Aslında, insanların tüm türler içinde en bariz diğerkâm yaratıklar oldukları da kesin değildir.) Örneğin, arılarda görülen bariz diğerkâmlığı düşünelim. İşçi arılar peteklerini saldırganları sokarak savunurlar. Peteklerini bu şekilde korumakla zorunlu olarak kendilerini feda etmiş olurlar, çünkü sokma eylemi her zaman kendi ölümleriyle sonuçlanır. Aynı şekilde, kuşlar da saldırganları yavrularından uzak tutmak için hayatlarını tehlikeye atarlar. Bu tür davranışın bir açıklamasına, bir zamanlar Darwinci evrim teorisinin doğruluğunu

göstermek için yaygın olarak kabul gören bir açıklamaya göre, bireyler *türlerinin hayatta kalmasını sağlamak için* böyle bir diğerkâm eyleme kalkışırlar. Yapılan açıklamanın bu ereksel formülasyonunu haklı çıkarmak için söz konusu hayvanın bilinçli bir niyetinden medet umulmaz. Bu anlatıma göre, davranış daha çok biyolojik programlamanın bir parçasıdır.

Artık hemen herkesin bildiği *Bencil Gen* kitabında, Richard Dawkins biyologların bu görüşe niçin karşı çıktıklarını açıklar. Onun alternatif açıklamasına göre ayıklanmanın temel birimi türler değil, genlerdir. Ancak gen nedir? Somut haliyle, gen bir DNA (deoksiribonükleikasit) zinciridir ve bu zincir, öteki DNA zincirleriyle birleşerek, organizmanın gelişiminde belli özelliklerin ortaya çıkışını denetler. Genlerin sınırları bir biçimde bulanıktır. Ne kadar DNA'ya bir gen diyebiliriz? Bu sorunun kesin bir yanıtı yoktur, ama yine de kümeden bahsedebildiğimiz gibi genlerden de bahsedebiliriz. (Bir şeye küme diyebilmemiz için zorunlu bir asgari ölçü yoktur; ama bazı şeyler doğru olarak küme diye adlandırılırken, başka bazılarına küme demeyiz.) Ama kopyalanarak varlığını sürdürmüş bir şeyi, bir bireyden ötekine geçmiş bir şeyi düşündüğümüzde, gen bir enformasyon demetidir. Dolayısıyla, bundan sonra "gen" bu soyut anlamda kullanılacaktır.

Dawkins'in "gen bencilliği yasası" dediği şey ereksel bir formüllendirmeye imkân sağlayabilir. Şöyle: Tipik olarak, hayvan bariz bir diğerkâm davranışta bulunduğunda bile, bunu *genlerinin* hayatta kalmasını sağlamak için yapar. Hayvan için (bir genetikçi olmadığı müddetçe), genin kendisinin ilgi odağı olmadığını söylemeye bile gerek yok; ama kesin olarak öteki hayvanların onun için konu olduğunu söyleyebiliriz. Hayvan bilinçli olarak genin iyiliği için hareket etmez. Tersine, gen, hayvanı kendi (genlerinin) varlığını sürdürmesini sağlayacak şekilde davranmaya sevk eder. Ancak, yine genin buna bilinçli olarak niyet ettiği ileri sürülmemektedir. Görülen o ki, burada da karşımıza bilinçsiz bir ereksellik örneği çıkmaktadır. Yoksa Aristoteles modern biyoloji tarafından kanıtlanmakta mıdır? Aslında, Dawkins anlatımında herhangi bir maksatlılık imasını titizlikle reddeder ve gen bencilliği il-

kesinin ereksel formülasyonundan sakınmaya çabalar. Şimdi biz bu "bencilliğin" temelinde yatan mekanizmalara bir göz atalım.

Genin ayıklanmanın temel birimi olması hayvanlar arasındaki bariz diğerkâm davranışı nasıl açıklar? Başarılı bir gen bizatihi kendi başarısının nedenidir. Belli bir genin, diyelim x'in, peteklerini korumak için işçi arıların kendilerini feda etmesi gibi, bir türün bireylerini en yakın akrabaları için kendini feda etmeye teşvik ettiğini farz edelim. Bu davranışın faydasını görenlerde de x geni vardır. Diğerkâm davranış x geni taşıyan bireylerin x geni taşıyan daha çok birey üretmesini sağladığı müddetçe, gen kendi kopyalanma şansını arttırır. Tanım gereği, doğal ayıklanma, başarıları rastlantılara bağlı genlere göre, başarı şansları daha çok olan genlerden yana işler. Dolayısıyla, aynı genleri taşıyan bireylere karşı diğerkâmlığı öne çıkaran bir gen, doğal ayıklanma tarafından gözetilecektir ki bu da arıların diğerkâm davranışını açıklar. Genel anlamda, bencil gen hipotezine göre belli bir davranış kalıbının açıklanışı şöyle olur:

1 Hem belli bir genin neden olduğu hem de sonuçta o genin kopyalanma başarısına neden olan herhangi bir davranışın ortaya çıkmasını bekleyebiliriz.
2 X davranışı bu tür davranışın bir tezahürüdür.
O halde: X türü davranışı bekleyebiliriz.

Böyle bir açıklama, belli erkek türlerin dişileri için rakiplerine karşı saldırgan davranışını da açıklayabilir. Böyle bir saldırganlığa neden olan gen, bu geni taşıyan erkeğin yeniden üretiminin başarı şansını yükselterek bizatihi kendi kopyalanma şansını arttıracaktır. Böylelikle saldırganlık kopyalanmış olur. Ve, sırf bencil gen hipotezinin bilinçli bir maksatla ilgili olmadığını vurgulamak için, bu açıklama biçimini bitkilere genişletebiliriz. Aristoteles'in belirttiği gibi, kaktüsün sünger gibi emici bir gövdesi ve suyu muhafaza etmek üzere kalın bir kabuğu vardır. Kaktüslerin niçin böyle olduklarına ilişkin bu açıklamanın altında yatan gerçek neden, bu tür özellikler taşımanın kurak bir ortamda başarıyla

Tablo 5.1 Ereksel açıklama

Açıklanacak şey =Neden	*Ereksel ilişki*	*Açıklamayı sağlayan şey=sonuç*
Atlet koşar	ereği	yarışı kazanmaktır
Kaktüs kalın bir kabuk geliştirir	ereği	suyu muhafaza etmektir
Hayvan saldırganca davranır	ereği	genlerinin hayatta kalmasını sağlamaktır

hayatta kalma stratejisidir. Suyu muhafaza eden gen taşıyan bitkilerin bu genleri kopyalama şansları, böyle bir ortamda, bu genleri olmayan bitkilerden daha fazladır.

Bu zamana kadar karşımıza çıkan tüm ereksel açıklama örneklerinde, nedensel açıklamayla yakın bir bağ vardır. Eğer olguları bir şekilde sunarsak, ereksel bir açıklama, başka bir şekilde sunarsak da nedensel bir açıklama yapmış oluruz. Aslında, ereksel açıklama *tersyüz edilmiş* bir nedensel açıklama sayılabilir. Nedensel açıklamada, bir etkiyi nedenine göre açıklarken; ereksel

Tablo 5.2 Nedensel açıklama

Açıklamayı sağlayan şey =Neden	*Nedensel ilişki*	*Açıklanacak şey =sonuç*
Yarışı kazanma arzusu	nedeniyle	atlet koşar
Geçmişte kalın bir kabuğa sahip olmanın suyu korumada gösterdiği başarı	nedeniyle	kaktüs kalın bir kabuk geliştirir
Geçmişte saldırgan davranışın gen kopyalanmasında gösterdiği başarı	nedeniyle	hayvan saldırganca davranır

açıklamada bir nedeni etkisine göre açıklarız. Tablo 5.1 bunu açıklamak için düzenlenmiştir.

Bu noktada, belli bir etkinliğin sonucuna bakarak o sonucun nasıl açıklandığını soralım. Yukarıdaki örneklerde, sonuç dolaylı bir biçimde etkinliğin *nedenini* gösterir. Başka bir ifadeyle, ereksel açıklamanın temelinde bir nedensel açıklama yatar. Bunu açıklamak için, tablodaki etkinliklere sonuçlar diyelim ve onları sağ sütuna yerleştirelim.

Tablo 5.1'in sağdaki sütunu ile Tablo 5.2'nin soldaki sütununu karşılaştıralım. Aralarında önemli bir ilişki vardır. Yarışı kazanmak salt koşmanın sonucu değildir: O aynı zamanda atletin yapmayı istediği şeydir ve bu arzu onun koşmasına neden olan şeydir. Suyu muhafaza etmek salt kalın bir kabuğa sahip olmanın sonucu değildir: O aynı zamanda kaktüsün kalın bir kabuk geliştirmesine neden olan genin evrim tarihinin de bir parçasıdır. Demek ki, göründüğü kadarıyla, farklı türden açıklamalar zorunlu olarak dünyadaki farklı durumlara denk düşmezler. Eğer olayların ereksel açıklamasını yapıyorsak, kendimizi doğada gerçek bir maksatlılık olduğu fikrine kaptırmak zorunda değiliz. Dünyaya atfedilmesi gerekenin, maksatlılık değil; yalnızca nedensellik olduğu görüşünü savunabiliriz. Nedenselliğin bu dünyada verili bir açıklama biçiminin dayandığı ne varsa o olduğunu söyleyen öğreti, bu açıklama biçimine ilişkin *nedensel indirgemeci* bir görüş olarak adlandırılabilir. *Bencil Gen* açıkça nedensel indirgemeci bir havada kaleme alınmıştır: Dawkins'in dikkat çektiği bağlantılar bile, gerçekte, sadece nedensel bağlantılardır.

Tablo 5.3 Ahlâki açıklamanın Tablo 5.1'le birleşmiş hali

Açıklanacak şey =Neden	*Ereksel ilişki*	*Açıklamayı sağlayan şey=sonuç*
Doğa yasaları oldukları gibidir	ereği	ahlâki failler yaratmaktır

Tablo 5.4 Ahlâki açıklamanın Tablo 5.2'yle birleşmiş hali

Açıklamayı sağlayan şey =Neden	*Nedensel ilişki*	*Açıklanacak şey=sonuç*
?	nedeniyle	doğa yasaları oldukları gibidir

Bencil gen hipotezi şunu gösterir: Ereksel bir açıklama biçimini bilinçli bir amaca gönderme yapmaksızın gayet meşru olarak kullanabiliriz. Bireyin genlerinin kopyalanmasını sağlamak üzere hareket ettiğini söylediğimizde, söz konusu birey genlerinin kopyalanması niyetinde olmasa bile, doğru ve aydınlatıcı bir şey söylemiş oluruz. Demek ki, bilinçli olmayan şeylerin ancak hareketleri bilinçli biri tarafından denetlendiği takdirde bir amaçlarının olduğunu söyleyen Aquinas'a katılmak zorunda değiliz; çünkü böylesi örneklerde ereksel açıklamanın altında neyin yattığını gördüğümüzde, maksatlılık buharlaşıp uçar ve geriye nedensel bağlantılar kalır. Nedensel indirgemeciliği kısaca şöyle özetleyebiliriz: Bilinçlilik olmaksızın ereksel açıklama olabildiği halde, bilinçlilik olmaksızın (gerçek) ereksellik olamaz.

Şimdi artık, bu ereksel açıklama kavrayışını doğa yasalarının ahlâki açıklanışına uygulayabilecek bir konumdayız. Ateistin kullandığı anlamda ahlâki açıklama da bencil gen hipotezi gibi *bilinçli* tasarıma başvurmaz. Bu açıklama, ahlâki maksatlarını gerçekleştirecek şekilde dünyayı tasarlayan bir varlık ortaya atmaz. Peki o zaman, ahlâki açıklamayı nedensel indirgemecilikle tutarlı olacak biçimde yorumlamak mümkün olur mu? (Burada ahlâki açıklamanın indirgemeci olmayan bir yorumuna kapıyı kapatmıyorum, sadece bunu gelecek altbaşlığa erteliyorum.) Ahlâki açıklamayı Tablo 5.1'le birleştirmek zorluk çıkarmaz; ama Tablo 5.2 söz konusu olduğunda bir güçlük karşımıza çıkar (bkz. Tablo 5.4).

Ateist görüşe göre, doğa yasalarının oldukları gibi olmalarına *hiçbir şey* neden olmaz. Bazı yasaları açıklamak için başka bazı yasalara başvurabiliriz; ama bu, başvurulan yasaların öteki yasalara

neden oldukları anlamına gelmez. Dolayısıyla, tablonun sol sütununa hiçbir şey konamaz. Bu sütun için tek olası aday "ahlâki failler yaratma arzusu"dur. Kimin arzusu? Tanrı'nın, elbette. Dolayısıyla, bilinçli bir maksada bağlı olmayan bir ereksel açıklama biçimini anlayabilir olmamıza rağmen, henüz teizm dışında ahlâki açıklamayı anlamlı kılamadık. Sorun, görünen o ki, nedensel indirgemeciliktir. Tüm ereksel açıklamaların altında yatan şeyin nedensellik olduğu görüşüne sadık kaldığımız müddetçe, ateistin doğa yasalarına ilişkin ereksel bir açıklama yapmasının önünü tıkayacağız. O halde, nedensel indirgemeciliği terk etme imkânlarına bakmanın vakti geldi.

C. NEDENSEL İNDİRGEMECİLİK OLMAKSIZIN EREKSELLİK

Nedensel indirgemeciliği terk etmek için, Aristoteles'in yaptığı gibi, erekselliği ciddiye almak gerekir. Ama, eğer ereksel açıklamanın altında yatan nedensel ilişkiler değilse, başka ne olabilir? Bu soruya yanıt vermek için, tıpkı nedensel açıklamanın nedensel ilişkilere dayanan bir temeli olduğu gibi, ereksel açıklamanın da *maksatlı* ilişkilere dayandığı söylenebilir. Sahici ereksel açıklama sayılan şeye belli sınırlamalar getirebiliriz, ama dayandığı temel hakkında hemen hemen hiçbir şey söyleyemeyiz.

Bu noktada cehaletimizi kabul etmekten başka elimizden bir şey gelmediğinden, bu ereksellik görüşünü savunmanın en iyi yolu nedensel açıklamaya göre daha iyi bir konumda olmadığımızı itiraf etmektir. Nedensel açıklama sayılan şeye kısıtlamalar getirebilir, sahici nedenlerin yerine getirmesi gereken koşulları tek tek sayabiliriz; örneğin, sonuçlarından zamansal bakımdan önce gelmesi, sonuçlarının şansını arttırması vb. Ancak, Hume'un belirttiği gibi, nedensel ilişkinin temelinde yatan mekanizma için hiçbir şey söyleyemeyiz. Nedenlerin o sonuçları *nasıl* ürettiklerini söyleyemeyiz. Humecu diğer bir noktaya işaret edecek olursak, A'nın B'ye neden olduğu mekanizmayı tespit ettiğimizi sandığımız durumlarda bile,

aslında bütün yaptığımız ara nedenleri tespit etmekten öte geçmez. "A, B'ye neden olur" ifadesi yerine "A, B'ye neden olan C'ye neden olarak, B'ye neden olur" ifadesini koymak nedensel ilişkinin doğasına daha fazla ışık tutmaz. Ereksel açıklama örneğinde de benzer bir cehalet içinde olmamız, bu nedenle, böyle bir açıklamaya karşı öldürücü bir darbe sayılamaz.

Ancak daha ciddi sorunlar da vardır. Bu gizemli maksatlı ilişkilerin tüm ereksel açıklamaların temelinde yatan şey olduğunu söylemek mi istiyoruz? Bu akıllıca bir hamle olmayacaktır; çünkü bir önceki bölümde irdelenen ereksel açıklama, elbette, nedensel indirgemeci anlatıma göre çok fazla akla dayalı bir çözümlemedir. Kendi yandaşlarına göre, bencil gen hipotezi tam da altta yatan nedensel ilişkiler yüzünden geçerlidir. Ancak, eğer bir yanda oldukça farklı bir ahlâki açıklama anlatımı getirip öte yanda bu açıklamalara ilişkin bir nedensel indirgemeci anlatımı korursak, ereksel açıklama tutarlı bir açıklama türü değil, olsa olsa üstünkörü bir açıklama olur.

Ereksel açıklamanın, nedensel indirgemeci anlatımın anlaşılabilir kılabileceği ve bu yüzden bu anlatımda saplanıp kalmaya bir neden teşkil eden şaşırtıcı bir özelliği daha vardır üstelik. Koşmak ya da kök salmak gibi tikel bir eylemliliğin hedefi, *hedefe hiçbir zaman ulaşılamayan durumlarda bile* eylemliliği açıklar. Atlet aslında yarışı kazanamayabilir ve bitki çorak bir toprağa kök salmış olabilir. Buna rağmen, nasıl olur da var olmayan bir şey –gerçekleşmemiş bir amaç– herhangi bir şeyi açıklayabilir? En makul yanıt, hedefin kendisi varlık kazanamamış olmakla birlikte, bir *nedensel vekil*inin oluşudur. Atletin durumunda, nedensel vekil, kazanma arzusudur. Bitki örneğinde ise bu vekil bitkinin şimdi onun kök salmasına neden olan genlerini kazandığı koşullardır. İlginçtir, Aristoteles bir eylemliliğin amacını açıklamak için nedensel vekile çok benzer bir şey önermektedir:

> Şeyler bir şey için olurlar. Bu yüzden, onlar doğaları gereği bir şey için böyle olmuşlardır...
> Bu durum en bariz olarak insanlara değil de, şeyleri becerileriyle yap-

> mayan; düşünmeyen ve inceden inceye araştırma yürütmeyen hayvanlara bakınca ortaya çıkar. Örümcekler, karıncalar ve benzerleri, başardıkları şeyleri akıllarını kullanmadan nasıl gerçekleştirdikleri konusunda insanları hayrete düşürürler. Daha derine inildiğinde ise, görülür ki bitkiler bile bir amaca yönelik olarak gelişirler, örneğin meyvelerini korumak için yapraklar oluşur. Demek ki, eğer kırlangıcın yuvasını yapması ve örümceğin ağını örmesi hem doğasından geliyor hem de bir şey içinse ve bitkilerin meyveleri için yaprak üretip besin için yukarı değil de aşağılara doğru kök salması, hiç kuşkusuz, bu tür bir neden şeylerin içinde mevcut olduğu içindir...
>
> (Aristoteles, *Physics*, II. Kitap, 8. bölüm, 199a 10-30. Charlton (1970), s. 40-1)

Bir bitkinin besin almayı başaramayabileceği anlamında, eylemliliğin amacı ya da hedefi hiçbir zaman gerçekleşmemiş olabilir; ama yine de amacın *bitkinin içinde* mevcut olduğunu söylemek anlamlıdır. Nedensel açıklamayı reddetsek bile, gerçekleşmemiş bir hedef için bir tür vekile yer vermek zorunda kalırız ve bir kere bunu yaptığımızda bunun bir tür *nedensel* vekil olduğunu düşünmemek imkânsızdır.

O halde, doğa yasalarının ahlâki açıklaması son derece sorunlu özelliğini korur. Görünen o ki, ateistin metafizik olarak oldukça şüpheli bir şey gündeme getirmek yerine, evren yasalarının niçin hayattan yana olduklarını açıklama sevdasından vazgeçmesi daha iyi olacaktır. Öyle görünüyor ki, teist bu tikel muharebeyi kazanmıştır. Ancak bir yaratıcının dünyaya maksat aşılayabileceği fikrini daha yakından ele almamız gerekiyor. Eğer insan varoluşunun Tanrı'nın ahlâki maksatlarını gerçekleştirmek gibi bir hedefi varsa, Tanrı'ya özel bir şeylerin olması gerekir. Çünkü maksatların içkin olarak saygıya değer olduklarını düşünmedikçe, başkasının maksatlarını gerçekleştiren bir hayatın zorunlu olarak değerli bir hayat olduğunu düşünemeyiz. Teist açısından, Tanrı'ya özel olan şey Tanrı'yı *temel alan* ahlâktır: Doğru, Tanrı'nın isteklerine göre tayin edilmiştir. Ancak bu fikir, biraz sonra göreceğimiz gibi, ateistin eline bir saldırı imkânı verir.

Güçlü antropik ilke evrene bir maksat bahşeder: Doğa yasaları hayattan yanadır, çünkü evren belli bir aşamada akıllı gözlemcilerin ortaya çıkışlarına imkân verecek şekilde olmak zorundaydı. "Bu gözlemciler niçin insan olsun ki?" sorusuna insan gözlemcilerin ahlâki eylemlere muktedir oldukları şeklinde yanıt verilebilir. Bu bize antropik ilkenin *ahlâki açıklama* adını verebileceğimiz bir versiyonunu verir: Doğa yasaları hayattan yanadır, çünkü evren belli bir aşamada ahlâki faillerin ortaya çıkmasına imkân verecek şekilde olmak zorundaydı.

Teist, nihai maksadı Tanrı'ya bahşederek, ahlâki açıklamaya mükemmel bir anlam verebilir. Sorun bunun ateist için ne anlama geldiğidir. Eğer anlayabilirse, ateistin karşısına çıkarabileceği ereksel, maksatlı bir evren açıklaması vardır. Bunun mümkün olması için, bilinçli maksatlar mevcut olmadığında bile ereksel açıklamanın yerinde olduğunu kabul etmek zorundayız.

Böyle bir ereksel açıklama canlı varlıkların, genlerinin hayatta kalmasını sağlamak için, davrandıkları gibi davrandıklarını ileri süren bencil gen hipotezidir. Gelgelelim, hipoteze daha yakından baktığımızda görülür ki, hipotez, ereksel açıklamanın sadece nedenlerin varlığına bağlı olduğu görüşünde olan nedensel indirgemeciliğe dayanmıştır. Nedensel indirgemeciliğin, ereksel açıklamanın en makul anlatımı olduğu savunulmuştur. En önemlisi, nedensel indirgemecilik hedefler gerçekleşmediğinde bile şeyleri hedeflere göre nasıl açıklayabileceğimizi gösterir. Gelgelelim, nedensel indirgemecilik ateist bir ereksel açıklama yorumuyla bağdaşmaz. Buna karşın, teistin ahlâki açıklamayı kullanışı, nedensel indirgemecilikle tamamen tutarlıdır; çünkü Tanrı'nın tasarımı bizatihi evrenin var olmasına neden olan niyetlerinde kodlanmıştır. Ne var ki, bu tür bir açıklamanın sınırları vardır ve bunlar 3. bölümde tartışılmıştır.

Zayıf ve güçlü antropik ilkelerin giriş niteliğinde bir anlatımını P. C. W. Davies'in *The Accidental Universe* kitabının (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 5. bölümünde bulabilirsiniz; ayrıca bkz. John Leslie, *Universes*, New York: Routledge, 1989.

John Leslie'nin *Value and Existence* kitabında (Oxford: Blackwell, 1979) "aşırı axiarchism" adı altında bir ahlâki açıklama biçimi geliştirilmiş ve etraflıca savunulmuştur. Ayrıca bkz. yazarın *Mind* 87 (1978), s. 181-94'teki "Efforts to explain all existence" makalesi. Leslie'nin görüşleri John Mackie'nin *The Miracle of Theism* kitabının (Oxford: Oxford University Press, 1982) 13. bölümünde gayet iyi özetlenmiş; ama çabucak bir kenara atılmıştır.

Doğal ayıklanmaya ilişkin Richard Dawkins'in artık çok iyi bilinen anlatımını *The Selfish Gene*'de bulabilirsiniz (Oxford: Oxford University Press, 1989, 2. baskı).

Aristoteles'in, ereksel açıklama kavrayışı da dahil olmak üzere, açıklama teorisinin kolay anlaşılır bir girişi için bkz. Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 2. bölüm.

İkinci Bölüm

Ateizm için ahlâki argümanlar

VI
Tanrı ve etik ayrılmaz mı, yoksa bağdaşmaz mı?

> Bir Tanrı'nın varlığını inkâr edenler insanlığın onurunu ayaklar altına alırlar. Çünkü hiç kuşkusuz İnsan, bedeniyle hayvan soyundan gelir; ve ruhuyla Tanrı'ya bağlanmamışsa, aşağılık ve iğrenç bir yaratık olur.
>
> Francis Bacon, *Ateizm Hakkında*

A. PLATON'UN AÇMAZI

Aşağıdaki öğretileri ele alalım.

(a) Tanrı iyidir.
(b) Tanrı bize iyi olanı yapmamızı emreder.
(c) Tanrı etiğin temelidir.

Birincisi ve ikinci öğreti Hıristiyan, Yahudi ve İslam düşüncesinde doğru kabul edilen öğretiler olmakla birlikte, evrenin bir yaratıcısı olduğu fikrine dayanak oluşturmazlar. Evrenin, ahlâki vasıfları olmayan ya da bizim ahlâki durumumuzu umursamayan aşkın bir yaratıcısı olabilir. Ama bizim bu bölümde ele alacağımız, Tanrı ve ahlâk arasında sıkı bir bağlantı olduğunu savunan türden

bir teizmdir. Bu bizi (c) öğretisine götürür. Burada iddia edilen şey şudur: Ahlâkın doğasını doğru bir biçimde anlamak istiyorsak Tanrı'ya başvurmalıyız. Şu ya da bu biçimiyle teistik düşüncede hayati bir rol üstlenmiş olan fikirdir bu. Ne var ki, ifade edildiği haliyle fikir bulanıktır ve birden çok yoruma açıktır. İşte size pek inandırıcı olmayan türden bir yorum: Ahlâki bakımdan doğru bir davranış Tanrı inancına bağlıdır. Eğer bu ateistlerin mutlaka kötü davranacaklarını ima ediyorsa, ki ediyor, çabucak reddedilebilir. Ateistler neyin kötü neyin iyi olduğuna ilişkin teistlerle tamamen aynı görüşleri taşıyabilir ve teistler kadar iyi ya da kötü davranabilir. (c) Öğretisinin daha ilginç bir yorumu ise şöyledir: Neyin doğru olduğuna karar verirken, teist belli bazı dinsel imgelerden yararlanır. Örneğin, Hıristiyanlar doğru davranış fikirlerine dayanak oluşturan model olarak İsa'yı alabilir. Bu anlamda, inanç ahlâki davranışa yön verir.

Ben bu bölümde (c)'nin oldukça farklı ve daha metafizik bir yorumu üzerinde; kısaca Tanrı'nın varoluşunun ahlâki değerlerin varoluşunu açıkladığı fikri üzerinde duracağım. Belli edimlerin iyi ya da kötü olması bir biçimde Tanrı'ya ve O'nun vasıflarına bağlıdır. Bazı teistler Tanrı'nın varoluşunu savunurken bu açıklayıcı rolden medet umarlar. Tanrı'ya ilişkin "ahlâki argüman" olarak bilinen bu argüman kabaca şöyle özetlenebilir:

Ahlâki argüman

1 Ahlâki değerler vardır.
2 Bu değerlerin varlığı Tanrı'nın varlığına ve doğasına bağlıdır.
O halde: Tanrı vardır.

Öncül (2) bir bakıma (c) öğretisinin yeniden ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Bu noktada etik (ya da "birinci dereceden" etik) ile *meta-etik* ("ikinci dereceden" etik) arasındaki farka işaret etmek faydalı olacaktır. Etik, en iyi hayatın nasıl bir hayat olacağı, ne yapmam gerektiği ya da ne yapmam gerektiğine karar verebilmek için hangi

kuralları benimseyeceğime ilişkin sorularla ilgilidir. Meta-etik ise, tersine, etik yargıların statüleriyle ilgilidir. "Çalmak yanlış mıdır?" etik bir sorudur. "Nesnel ahlâki değerler var mıdır?" sorusu ise meta-etik bir sorudur. Bazı teistler Tanrı ile etik arasında önemli bir bağlantının olduğuna, ne yapacağımıza karar vermek için Tanrı'ya başvurmamız gerektiğine inanır. Şimdi bizim ilgilendiğimiz şey ise Tanrı ile *meta*-etik arasında önemli bir bağlantının olduğu; etik yargıların ne anlama geldiğinin doğru bir biçimde ancak Tanrı'ya başvurularak kavranabileceği fikridir.

Tartışmanın sonuçlarından biri olsa da, bu bölümdeki asıl amaç Tanrı'nın varlığına ilişkin ahlâki argümanı çürütmek değildir, amaç ahlâki değerlerin varoluşunun Tanrı'ya bağlı olduğu fikrini sorgulamaktır. Bu yorumuyla (c) öğretisinin sorunu, (a) ve (b) öğretilerinin kavranmasını zorlaştırmasıdır. Bu soruna ilk işaret eden Platon olmuştur.

Tanrısallığın doğasına ilişkin diyaloglarından oluşan *Euthyphro*'da, Platon şu soruları gündeme getirir: "Tanrı'nın bize iyi olanı yapmayı buyurduğunu nasıl anlayacağız?" Bu soruya iki türlü yanıt verebiliriz:

A Tanrı bizden iyi olanı yapmamızı ister, çünkü belli eylemler iyidir ve O bu tür eylemlerin yapılmasını ister.
B Bir eylem ancak Tanrı buyurduğu için iyidir.

Görünen o ki, hangi yanıtı verirsek verelim, talihsiz bir sonuçla –en azından teist için– karşılaşacağız. Farz edelim ki, (A)'yı seçtik: Tanrı iyi olanı yapmamızı buyurur; çünkü o eylem, O'nun iradesinden bağımsız olarak iyidir. Göründüğü kadarıyla, buradan ahlâki değerlerin Tanrı'dan bağımsız olarak var oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Yani, Tanrı var olmasa bile, ahlâki değerler olacaktır, dolayısıyla etiğin temelinin teizmle ilişkisi yoktur. Bu teizmin etiğin Tanrı'nın var olmasıyla mümkün olduğu iddiasıyla ve aynı anlama gelmek üzere, neyin doğru olduğuna ilişkin soruları Tanrı'nın bizim için yaptığı tasarımla ilgili sorulardan ayıramayacağımız iddiasıyla çelişir. Bu altbaşlıkta ele aldığımız üç öğretiden ikisi, yani

(b) ile (c), metafizik yorumları bakımından, birbiriyle çelişir. Aynı şekilde, (a) ile (c) de bariz bir çelişki içindedir; çünkü eğer sırf Tanrı'nın buyurduğu bir şeye iyilik atfedilirse, Tanrı'nın iyi olduğu iddiası Tanrı'nın kendisine olduğu gibi olmasını buyurur gibi tuhaf ve ahlâki bakımdan anlamsız iddia haline gelir. Bu pek öyle dinsel hayatın köşe taşlarından biri olarak sunulamaz. Bu sorun Bertrand Russell tarafından "Niçin Hıristiyan değilim?" adlı makalesinde çok iyi yakalanmıştır:.

> Teologların dediği gibi eğer Tanrı'nın iyi olduğunu söylerseniz, doğru ya da yanlışın Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir anlamı olduğunu söylemeniz de gerekir: Çünkü, doğru ve yanlışı Tanrı'nın yaratmış olduğu gerçeğinden bağımsız olarak, Tanrı'nın iradesi kötü değildir, iyidir. Eğer bunu söylerseniz, iyi ve kötünün Tanrı'dan geldiğini değil; aynı zamanda iyi ve kötünün özünde mantıksal olarak Tanrı'dan önce geldiğini de söylemek zorundasınız.
>
> (Russell 1957, s. 19)

Bu tespit (makalesinde Russell'ın hedef aldığı) Tanrı'ya ilişkin ahlâki argümanın bir eleştirisi olmaktan çok öte sonuçlar verir. Çünkü biz sistemli bir biçimde bu düşünceleri, yapısında bir tutarsızlığın olduğuna ilişkin bir argüman olarak teizmin karşısına dikebiliriz. Ahlâki değerlerin varoluşunun Tanrı'ya bağlı olduğu ve "Tanrı iyidir" ifadesinin ahlâki bakımdan anlamlı bir iddia olduğu önermelerinin ikisi birden doğru olamaz. Sonuç olarak, teizm yanlıştır; çünkü tutarsızdır. Bu iddiaları tam anlamıyla açık hale getirmek için, Tanrı'ya ilişkin ahlâki argümanın 2. öncülünün bir versiyonundan yararlanarak ateizmden yana bir argüman kurgulayabiliriz. Buna "ateizmden yana meta-etik argüman" diyelim:

Ateizmden yana meta-etik argüman

1 Eğer teizm doğruysa, "Tanrı iyidir" ahlâki olarak anlamlıdır.
2 Eğer teizm doğruysa, Tanrı etikte açıklayıcı bir rol oynar.
3 Eğer "Tanrı iyidir" ahlâki olarak anlamlıysa, ahlâki iyilik Tanrı'dan bağımsız olmalıdır.

4 Eğer Tanrı etikte açıklayıcı bir rol oynuyorsa, ahlâki iyilik Tanrı'dan bağımsız olamaz.

O halde: Teizm yanlıştır.)

(Bu sonuca tam olarak nasıl ulaşıldı? Daha ayrıntısına inildiğinde, (1) ve (3) birlikte (5) anlamına gelir:

5 Eğer teizm doğruysa, ahlâki iyilik Tanrı'dan bağımsız olmalıdır.

Gelgelelim, (2) ve (4) birlikte (6) anlamına gelirler:

6 Eğer teizm doğruysa, ahlâki iyilik Tanrı'dan bağımsız olamaz.

(5) ile (6)'yı birlikte ele alacak olursak:

7 Eğer teizm doğruysa, ahlâki iyilik hem Tanrı'dan bağımsızdır hem de değildir.

Başka bir ifadeyle, teizm kendi içinde çelişkilidir ve dolayısıyla yanlıştır.)

"Tanrı iyidir" yerine "Tanrı bizden iyi olanı yapmamızı ister" ibaresini koyarak tamı tamına paralel bir argüman kurgulayabiliriz. Bunu yaptığımızda, Platon'un açmazının teizmin karşısına çıkardığı engeli kavrayabiliriz.

Şimdi, meta-etik argümanın vardığı sonuca varmak için, teiste tikel bir felsefi öğreti, yani ahlâki değerin varoluşunun bir biçimde Tanrı'nın vasıflarının varoluşuyla açıklandığı öğretisini atfetmek zorunda kaldık. Halbuki, bütün teistler bu meta-etik iddiayı onaylamak zorunda değildir. Ama daha felsefi yönelimli teistler için, bu Tanrı'nın önemli bir özelliğidir. Onlar için, Tanrı birçok şeyin varoluşunu açıklar ve Tanrı aynı zamanda ahlâki bir varlık da olduğundan, ahlâki değerin bir biçimde Tanrı'da yattığını düşünmek kadar doğal bir şey yoktur. Dolayısıyla, teistin meta-etik argümanın 2. öncülünü savunmak için nedeni vardır. Öyleyse, yapmaları gereken şey argümanın bariz sonuçlarına direnmektir. Bunu yapmak için de, argümana belli noktalarda saldırmaları gerekir. Argümanın tartışmaya en açık öncülü, bana göre, 3. öncüldür. Bu

öncülün doğru olup olmadığını görmek için, iyilik kavramı üzerinde durmamız gerekir.

B. TANIMSAL AHLÂKA KARŞI BUYURUCU AHLÂK

Platon'un sorusuna bir kere daha bakalım: "Tanrı, kendisinden bağımsız olarak, iyi olanı iyi olduğu için mi yapmamızı buyurur; yoksa iyi olan salt O buyurduğu için mi iyi olur?" Bu sorunun soruluş şekline göre, ya birini ya da diğerini seçmemiz gerekir, ikisini de seçemeyiz ve görünen o ki, ilk bakışta aslında bu soruların ikisine de "evet" yanıtını veremeyiz. Gelgelelim, "iyi" sözcüğünün birden çok tanımı vardır ve karşımıza, "iyi"nin bir anlamına göre, eylemlerin Tanrı'nın onları yapmamız doğrultusunda iradesinden *bağımsız* olarak iyi olduğu ve "iyi"nin öteki anlamına göre, eylemlerin O buyurduğu *için* iyi olduğu ihtimalleri çıkar. John Mackie'ye göre, teist "iyi"nin farklı anlamları arasında bir ayrım yaparak, (Mackie'ye göre, teizm için özür arayışında olmayan diğer tuzaklardan kurtaramasa da) Platon'un açmazından kurtulabilir. Eğer öyleyse, teist meta-etik argümandan da kurtulmayı başarabilir. O halde, söz konusu ayrıma yakından bakalım.

Ahlâktaki *tanımsal* ve *buyruksal* unsurları ayırabiliriz. X'i yapmak Y için iyi bir şeyse; eğer X, Y için bir biçimde yararlıysa, bu iyi tamamen tanımsal anlamdadır: Bunu yapmış olmak Y'nin, diyelim, mutlu bir hayat sürmesini sağlar ya da Y'nin içinde yaşadığı toplumun istikrarına katkıda bulunur. Bu tanımsal anlamda "iyi" çok çeşitli eylemlere denk düşer. Y'nin yemek yemesi, hava durumuna göre giyinmesi, iletişim kurması, insanların hayatına son vermekten imtina etmesi vb. iyi bir şeydir. Ahlâki bakımdan iyi eylemler de bu sınıfın bir alt başlığını oluştururlar. Ancak, "iyi"nin bu tanımsal anlamına ek olarak, gereklilik bildiren bir anlamı da vardır: Kişinin yapması gereken bazı şeyler de vardır. X'in buyruksal anlamda iyi olduğunu kabul etmek onu yapmaya dair bir yükümlülüğü de kabul etmektir. Kuşkusuz, "iyi"yi salt tanımsal anlamda kullanıyor olsak bile, gayet yerinde olarak "gerekli"den bah-

sedebiliriz: Yürürken dik durmak gerekir, yemek yemek gerekir vb. Ancak burada "gereklilik" sadece varsayılır ya da bazı maksatlarla koşulludur. *Eğer* hayatta kalmak istiyorsanız, yemek yemelisiniz; *eğer* arzularınızın tatmin olmasını istiyorsanız bu arzularınıza göre davranmanız gerekir. Buna karşılık, buyruksal anlamda "iyi", beraberinde koşulsuz bir "gereklilik" getirir: Öldürmekten imtina etmelisiniz, dendiğinde cümle biter. Artık içeri tıkılmaktan sakınmayı istemek gibi bir neden söz konusu olmak zorunda değildir. Yalnızca tanımsal anlamda "iyi"nin meşru olduğu ve bu "iyi"den kaynaklanan yükümlülük biçiminin de koşullu bir yükümlülük olduğunu savunmak mümkün olmakla birlikte, "iyi"nin bu iki anlamı zorunlu olarak birbirine zıt değildir. Bu görüşe göre, yalnızca azami insana azami mutluluğu sağlamak ya da doygun bir hayat yaşamak gibi, belli amaçları gerçekleştirmek istiyorsanız, ahlâklı davranmanız gerekir. Demek ki, ayrım yapmak *ve* buyruksal anlamda iyi olan eylemlerin olduğunu savunmakla, salt sözcükleri tanımlamıyor, belli bir ahlâk kavrayışını da savunuyoruz. Bu kavrayışın ne olduğu ilerledikçe kendini gösterecek; ama biz şimdilik ayrımın Platon'un açmazını zayıflattığı iddiası üzerinde duracağız.

Tanrı buyursun ya da buyurmasın, bir şey tanımsal anlamda iyi, yani bizim çıkarımıza olabilir ve bu anlamda Tanrı'nın iradesinden bağımsızdır. Elbette, eğer teizm doğruysa, tanımsal iyilik bile Tanrı'dan tamamen bağımsız değildir; çünkü O, şeyleri öyle yaratmıştır ki, belli şeyleri yapmak bizim için iyi olacaktır; ama Tanrı'nın bize, aslında bizim için iyi olan şeyleri yapmamızı buyurması, Tanrı'nın bize yapmamızı buyurduğu şeyleri yapmamızı buyuruyor saçmalığına indirgenemez. O tanımsal olarak iyi olan şeyleri (yani, bizim için iyi olan şeyleri) yapmamızı buyurur, çünkü iyicildir. Tanrı kendimizi gerçekleştirme hedefimizi gözetmemizle bağdaşır bir biçimde başkalarıyla ahenk içinde yaşamamızı sağlayacak şeyi yapmamızı ister. Dolayısıyla, tanımsal olarak iyi olan, Tanrı'nın iradesinden bağımsızdır; şöyle ki, Tanrı belli bazı şeylerin bizim için niçin iyi olduğunun nedensel açıklaması olabilir belki, ama iyi olanı tanımlamak için Tanrı'ya başvurmak zorunda

değiliz.) Gelgelelim, bununla gayet tutarlı bir biçimde, diyebiliriz ki, bir şeyin tanımsal olarak iyi olması Tanrı'nın iradesinden bağımsız değildir, O'nun iradesiyle oluşturulmuştur. Ahlâki olarak iyi eylemlerle birlikte gelen ek bir gereklilik unsuru da Tanrı'nın bizden o şeyleri yapmamızı *istemesidir*. Öyleyse, O yemek yemek ve birbirimizi öldürmemek gibi, tanımsal olarak iyi olan şeyleri yapmamızı buyurur ancak, ek olarak, bu tanımsal olarak iyi eylemlerin belli bazılarını koşulsuz olarak yapmamızı ister. Yemek yemeyi değil, ama öldürmemeyi şart koşar. Tanımsal olarak iyi eylemlerin, 'ahlâki bakımdan değerli ayrı bir grubu'nun olması doğrudan Tanrı'nın iradesine bağlı değildir. Herhangi bir iyi, diyelim X buyruksal olarak iyidir; çünkü Tanrı onu sırf istemekle kalmamış, şart koşmuştur. O halde teist, bunu etikte Tanrı'nın vazgeçilmez açıklayıcı rolü olarak gösterebilir.

Şimdi, "Tanrı iyidir" iddiasını ele alalım. Meta-etik argüman aslında bizi şu açmazla karşı karşıya bırakır: Ya "Tanrı iyidir" ahlâki bakımdan önemsizdir ya da ahlâki iyilik Tanrı'dan bağımsızdır. Bu açmazın iki ucundan da sakınmak için tanımsal/buyruksal ayrımını kullanabilir miyiz? Mackie'nin iddiasına göre, Tanrı'ya iyilik atfettiğimiz zaman bu salt betimsel anlamda, Tanrı'nın genelde bizim için iyi olan şeyleri yaptığı anlamında anlaşılmalıdır. Bu, Tanrı'nın kendisinin şart koştuğu şeyleri yaptığı anlamında alınmamalıdır; çünkü yalnızca Tanrı bir faile bu şartı koyabileceği için, bunun anlamı Tanrı'nın, kendisinden yaptığı şeyi yapmasını istediği olacaktır ve bunun da hiçbir biçimde ahlâki içeriği olmayacaktır. Dolayısıyla, hem Platon'un açmazı hem de meta-etik argüman "iyi"nin iki farklı anlamının karıştırılması olarak görülebilir.)

Teistin Platon'un açmazından ve meta-etik argümandan çıkış yolu vardır. Ancak bu teist için doğru bir yol mudur? Bence, değil. "İyi"nin tanımsal anlamı kesinlikle teistin kavrayışını kuşatamaz. Eğer "Tanrı iyidir" ibaresine atfedebileceğimiz tek tutarlı anlam O'nun genelde bizim için iyi şeyler yaptığıysa, demek ki O koşullu bir anlamda iyidir. Belli şeylere değer veriyorsak, o zaman Tanrı iyidir. Eğer vermiyorsak, iyi değildir. Hiçbir teist "Tanrı iyidir" i-

fadesinin bu kadar zayıf bir yorumunu kabul etmeyecektir.

Şimdiye kadar teistin öğretilerinden (a) ve (c)'yi sanki onlar çok bağımsız önermelermiş gibi aldık. Ancak eğer, bunun yerine, onların çok yakından ilişkili olduklarını düşünseydik, meta-etik argümanı etkisiz hale getirmenin başka bir yolu önümüze çıkardı. "Tanrı iyidir" dediğimizde, kuşkusuz, bir bakıma şunu diyoruz: Tanrı en azından insan ırkının ahlâki bakımdan iyi fertlerine benzer. Yani, Tanrı'nın bir insanda iyi addedeceğimiz bazı vasıfları vardır. Örneğin, iyi anne-babalar (başarılı değil, ahlâki bakımdan iyi anlamında) nasıl çocuklarına özen gösteriyorlarsa, Tanrı da yarattıklarına özenir. Ancak Tanrı'nın iyiliği bununla da kalmaz, çünkü kendimizle ilahi bir varlık arasında yapabileceğimiz benzetmelerin sayısı sınırlıdır. Tanrı iyidir, önermesiyle anlatılmak istenen başka bir şey de muhtemelen, insandan farklı olarak, Tanrı'nın ahlâki değerlerin bir kaynağı olduğudur. Yani, Tanrı'nın iyiliği kısmen O'nun etiğin temeli olmasıdır. Tanrı'nın böyle bir rol üstlenmesi sıradan bir şey olmadığından, Tanrı'nın iyi olması da sıradan bir şey olamaz; aslında, bu ahlâki bakımdan son derece önemlidir, çünkü ahlâki yükümlülüğün kaynağına işaret eder. Bu tespitlerin meta-etik argüman üzerinde etkisi nedir? Göründüğü kadarıyla, bunlar 3. öncülü çürütür:

3 Eğer "Tanrı iyidir" ahlâki bakımdan anlamlı olacaksa, ahlâki iyilik Tanrı'dan bağımsız olmalıdır.

Şimdi artık bunun doğru olmamasının hiç de gerekmediğini görebiliyoruz. Teist, kuşkusuz, diyecektir ki, "Tanrı iyidir" ahlâki bakımdan anlamlıdır; *çünkü* ahlâki yükümlülüğün kaynağını belirler ki bunun da anlamı ahlâki iyiliğin Tanrı'dan bağımsız olmadığıdır. Dolayısıyla, (3) yerine şu konmalıdır:

3a (Eğer "Tanrı iyidir" ahlâki bakımdan anlamlıysa, ahlâki iyilik Tanrı'dan bağımsız *değildir*.)

Ancak, kuşkusuz, bu meta-etik argümanı tamamen saf dışı bırakır.

Ne var ki, ateistin başka bir saldırı yolu daha vardır. Teizmin ahlâkla ilgili olgularla karşılaştığında kendi içinde tutarsızlığa düştüğünü gösterme girişimi başarısızlığa uğrayabilir; ama ateist bunun yerine etiğin temellerine ilişkin en makul teorinin ahlâki değerlerin açıklanmasında Tanrı'ya önemli hiçbir rol vermediğini gösterme çabasına girebilir.

Etiğin yanıt vermesi gereken bir sorunla başlayalım. Herkesin kabul edeceği gibi, ahlâki özellikler, ahlâki-olmayan doğal özelliklerle bir arada bulunur. Farz edin ki, kendi irademle ve kasten, diyelim, mahalle kahvesini yakıp yerle bir ederek, birilerinin ekmeğiyle oynadım. Bunu yalnızca canım istediği için yaptım. Kahveye sokulmadığım için, bir intikam hırsı içinde olmam ya da kahve sahibiyle aramda herhangi bir çıkar çatışması gibi bir sebep de yok. Davranışımın yanlış olduğu kuşku götürmez. Şimdi, farz edelim ki, ahlâki bakımdan yanlış olduğu dışında, bu davranışım hakkında söylenebilecek her şey bir başkası tarafından yapılmış başka bir eylem hakkında da haklı olarak söylenebiliyor. Demek ki, benim eylemim yanlışsa, başkasınınki de yanlıştır. Bunun dayandığı genel ilkeye göre (yanlış olmak gibi), ahlâki özellikler (sebepsiz zarar verme gibi) belli doğal özelliklerden hemen *sonra gelir;* yani, eğer iki eylemin ilgili tüm doğal özellikleri ortaksa, ahlâki özellikleri de aynıdır. Bu, ahlâki özelliklerin doğal özelliklerden başka bir şey olmadığı değil; aralarında yalnızca sistematik bir bağlantı olduğu anlamına gelir. İşte sorun bu noktada kendini belli eder: Belli ahlâki özelliklerin belli doğal özelliklerden sonra gelmesini sağlayan nedir? Bu sabit bağlantı neden olsun ki?

Bu sorun ahlâki gerçekçi için özellikle ciddidir. *Ahlâki gerçekçiye* göre, doğal özelliklerine göre tanımlanan bir eylemin ahlâki değerinin olması nesnel, zihinden bağımsız bir olgudur. İntiharı ele alım. İntiharı kişinin bile bile kendi canına kıyması olarak tanımlamak, onu doğal özelliklerine göre, ahlâki bakımdan tarafsız bir biçimde tanımlamak demektir. Şimdi, farz edelim ki, birisi bu tür bir eylemin yanlış olduğunu düşünüyor. O halde,

sorun bu doğal özellikleri barındıran her eylemin niçin yanlış olduğunu *açıklamaktır*. Teizmin bu soruna bir yanıtı vardır: Belli doğal özellikleri barındıran eylemlerin aynı zamanda belli ahlâki bir özelliğinin de olmasının nedeni Tanrı'dır. Tanrı X, Y ve Z gibi doğal özellikleri olan belli eylemleri men eder ki o eylemleri yanlış yapan da budur. Ancak şimdi de başka bir sorun çıkar: Belli eylemlerin ahlâki özellikler taşıdıklarının ayırdına nasıl varırız? Bu ahlâki özellikleri, adeta "görünür" kılan özel bir ahlâki sezgi yetimiz mi vardır? Tanık olduğumuz her eylemde Tanrı o eyleme ilişkin onayını ya da kınamasını bize tebliğ eder mi? Ateist, bu tuhaf fikirlerin karşısına, ahlâki özelliklerin doğal bir yaklaşımını çıkarabilir; bu yaklaşım tek hamlede hem ahlâki bilgi sorununa hem de ahlâki ve doğal özellikler arasındaki ilişki sorununa yanıt verebilir. Doğal yaklaşımı benimsersek, etikte Tanrı'nın oynayacağı çok küçük bir rol vardır.

Ateistin yaklaşımı şöyledir: Ahlâki özellikler bizim kendi onaylama ya da yadırgama hislerimizin bir yansımasıdır. Bu duygular kısmen doğuştan gelebilir, ama kuşkusuz çoğu toplumsal olarak koşullanmıştır. Bir an için bunu bir kenara bırakırsak, ahlâki özelliklerin doğal özelliklerin ardından gelme nedeni, belli doğal özellikler taşıyan eylemlerin (örneğin, bile bile insan canı almak) genel olarak bizde yadırgama, acıma vb. duygular uyandırmaları ve böylelikle o eylemi kınamaya sevk etmeleridir. "Bu yanlıştır" demek, basitçe bu duygunun bir ifadesidir ve dolayısıyla ahlâki özellikler eylemlerin doğal özelliklerine ek olarak sahip olduğu özellikler değildir ve bu yüzden doğal özelliklerle bağlantıları da gizemli değildir. Bunu bir kere kabul ettiğimizde, ahlâki bilgiye ilişkin hiçbir sorunun olmadığını görürüz. Belli doğal özellikler taşıyan eylemlerin sırf bizde belli duygular uyandırdıkları için yanlış olduklarını "biliriz". Bu görüşe *ahlâki öznelcilik* denir.

Bu merkezi fikrin birçok çeşitlemesi vardır. Ateist, ahlâki özelliklerle renkler arasında bir benzetme yapabilir. Bir nesnenin rengi o nesnenin yüzey yapısına ilişkin bazı olgulardan, özellikle (kendi başlarına renksiz olan) atom dizilişlerine ilişkin olgulardan sonra gelir. Bu bizi ilk başta şaşırtabilir: Yüzeylerinin mikro yapılarına

göre özdeş olan iki şeyin, aynı koşullarda gözlendiklerinde, renkleri neden aynıdır? Benimsenen yanıt, kuşkusuz, atom dizilişlerinin yüzeye çarpan hangi dalga boyundaki ışığın soğurulacağını ve hangisinin yansıtılacağını belirlediğidir. Daha sonra, yansıyan ışık gözümüzün retina tabakasına çarptığında, duyumlar almamıza neden olur ve bunun sonucunda o nesneye belli bir renk atfederiz. Bu, renklerin salt "kafamızın içinde" oldukları anlamına gelmez: Onlar nesnenin sahici özellikleridir; ama belli türden özelliklerdir, yani nesnenin bizi belli bir biçimde etkileme karakterleridir. Bu benzetmeden hareketle ateist, eylemlerin ahlâki özelliklerinin eylemlerin kendilerine ait sahici özellikler –bu eylemlerin bizi belli bir biçimde etkileme, hayranlık ya da öfke uyandırma karakterleri– olduklarını söyleyebilir. Ya da şunu da söyleyebilir: Ahlâki özellikler salt kafamızın *içindedir*, dolayısıyla zihne bağlıdır ve "bu yanlıştır" gibi herhangi bir ahlâki yargı "ben onu onaylamıyorum" demekle birdir. Bu türden ahlâki yargı teorisi "duyguculuk" (*emotivism*) olarak bilinir. Kafamızı duyguculuğun ahlâki değerlerin doğru anlatımı olup olmadığı meselesine takmamız gerekmez. Ateistin insanların ahlâki yargılarda bulunduklarında ne kastettiklerine ilişkin özel bir teoriye bağlı kalmasına gerek yoktur. Önemli olan, ateistin bir eylemin doğal özellikleriyle o eyleme atfedilen ahlâki özellik arasındaki bağlantının ne olduğu hakkında bir yaklaşım, ahlâki bilgimizi bulandırmayacak bir yaklaşım sunabilmesidir.

Bütün bunlarda Tanrı'nın rolü nedir? Göründüğü kadarıyla, hiçbir şey: Ahlâki bilgi ve ahlâkın artçılığı, Tanrı'ya başvurmadan kuşkuya yer bırakmayacak biçimde açıklanabilir. Gene de bu yaklaşım, aslında etik içinde Tanrı'nın belli bir açıklayıcı rol üstlenmesiyle bağdaşmaz değildir; yalnızca rol belki başlangıçta öngörülenden daha az önemlidir. Tanrı'ya, bizi eylemlerin belli doğal özelliklerine duygusal olarak verdiğimiz gibi tepki verecek şekilde kurgulama görevi vererek, ateizmin yaklaşımında Tanrı'ya yer ayırabiliriz. Tanrı, diyebiliriz ki, ahlâki psikolojimizden sorumludur. Bu bir önceki altbaşlığın sonunda tartıştığımız rolden, bir eylemin yanlışlığının Tanrı'nın men etmesiyle ortaya çıkmasından, bir biçimde daha az merkezi bir roldür; ama yine de teizmin ahlâki öz-

nelcilikle tutarlı kılınabileceğini gösterir. Gelgelelim, eylemlerin doğal özelliklerine nasıl böyle tepki verdiğimize ilişkin alternatif ve daha makul yaklaşımlar da mevcuttur. Ahlâki psikolojimiz biyolojik ve sosyal evrimimizin sonucu olabilir: Belli duygusal tepkilerin güç kazandığı toplumların hayatta kalma ihtimali öteki toplumlardan daha büyük olabilir ve bu yüzden bu tepkiler norm haline gelmiştir. Yine, Tanrı tamamen bir kenara atılmamıştır, zira teist bizatihi biyolojik ve sosyal evrim mekanizmalarının açıklanması gerektiğine işaret edebilir ve oldukları haliyle yasaları tespit etmek için Tanrı'ya ihtiyaç vardır. Bütün bunlar önünde sonunda ahlâki inançların gelişmesine yansıyacaktır, ama şimdi Tanrı ahlâki değerleri oluşturan olgulardan belli bir uzaklıkta tutulmaktadır. Tanrı'nın iyiliği ile ahlâki iyiliği oluşturan olgular arasındaki bağlantıyı korumak için teistin Tanrı'nın dünya için bir ahlâki tasarımı olduğunu ve bu tasarımın O'nun yaptığı yasalara yansıdığını ısrarla savunması gerekir. Tanrı ahlâki nosyonları doğrudan insanların kafalarına kazımaz. Gelgelelim, Tanrı iyi olduğundan bizim için en iyiyi istediği nosyonunu işe karıştırmamak için dikkatli olmalıyız; çünkü o takdirde Platon'un açmazı bütün haşmetiyle yine karşımıza çıkar.

Görünen o ki, (c)'nin bir sonucu olarak, kendi başına anlamlı bir öğreti yerine, (a)'yı sunmak zorunda kalsak bile, ahlâki ve doğal özellikler arasındaki ilişkinin, ahlâki bilgiyi nasıl edindiğimizin ve ahlâki psikolojimizin nasıl oluşageldiğinin yaklaşımları konusunda teizmle uyuşabiliriz. Ancak ahlâk kavrayışımızın teizmle uyuşması pek kolay olmayan diğer iki özelliği daha vardır. Şimdi onlara bakalım.

D. ÇOĞULCULUK VE ÖZERKLİK

Çoğumuz siyasal, sosyal, dinsel ve ahlâki açıdan çoğulcu toplumlarda, görüşleri kökten farklı olan insanlarla yan yana yaşıyoruz. Ve sahici bir çoğulcu toplumda bu farklı görüşlerin yan yana varoluşları barış içinde bir varoluştur. Aslında, biz ço-

ğulculuğa hoşgörü göstermekle kalmayıp, fiili olarak onu candan benimseyebilir ve rakip ideolojiler arasındaki tartışmaları bütün taraflar için faydalı bir şey olarak da görebiliriz. Daha çok farklı dinlerde görüldüğü üzere, rakip tarafların görüşlerinin göreli üstünlüklerini tartışabilecekleri ortak bir zeminin olmadığı yerlerde bile, bağdaşmaz görüşlerin mevcudiyetini bir kültürün zenginleşmesi olarak görmek mümkündür. Eğer bu yaklaşımı benimsersek, farklı ideolojiler arasındaki anlayış ve hoşgörünün ortadan kalkmasını büyük bir ihtimalle son derece talihsiz bir durum olarak görürüz. Şimdi, birçok insanın inandığı gibi, çoğulcu bir toplumun aynı zamanda istikrarlı bir toplum da olması mümkünse, böyle bir toplumu sadece tek bir ideolojik bakış açısı olan toplumun gelişmesinde bir ara aşama olarak görmek zordur. Ne ki, eğer Tanrı'nın dünya için bir ahlâki tasarımı varsa ve dünyayı bu idealin eninde sonunda gerçekleşeceği şekilde kurmuşsa, çoğulcu bir toplum en iyi halde, kendi başına arzulanır bir amaç olmak yerine, bu amaca giden yolda bir aşama olarak görülebilir. Ayrıca, eğer Tanrı ahlâki psikolojimizden ya da ahlâki psikolojimizi belirleyen koşullardan sorumluysa, göründüğü kadarıyla, birçoğumuz eylemlerin ahlâki özelliklerine yanlış ahlâki tepkiler göstermekteyiz: Ya doğru olan ya da ahlâki bir önemi bulunmayan bazı şeyleri yanlış olarak kınarız ve yanlış olan bazılarını da kabulleniriz. Yoksa, ahlâki görüşlerimizin gelişmesini sağlayan mekanizma kusurlu mu? Elbette değil, öyle olsaydı evren acemi işi bir deneyden başka bir şey olmazdı. Din doğru bir görüş oluşturmamızda yardımcı olabilir mi? Eğer ortada eşit oranda iddialı; ama bağdaşmaz bir sürü din varsa, olamaz.

Bir toplum içinde farklı ahlâki değerlerin yan yana varoluşlarının ideolojik bakımdan yekpare bir topluma tercih edilebilirliğini düşündüğümüzde, ahlâki görecilik makul bir tutumdur. Görecilik açısından, bir bağlamdan ötekine değişmeden kalan, mutlak ahlâki hakikatler yoktur. Aksine, sadece belli bir bağlama göre doğru olacak verili ahlâki bir yargı vardır. Burada "bağlam" bir bakış açısını ve kültürü paylaşan bir insan grubu anlamına gelir. Kısaca, ahlâki değerler kısmen bağlamdan bağlama de-

ğişecek ahlâki tutumlar tarafından oluşturulmuştur. Eğer görecilik doğruysa, teist rahatsız edici bir seçimle yüz yüze kalır: Ya Tanrı'nın bir topluma göre iyi olan, ama başka bir topluma göre olmayan özellikleri vardır ya da Tanrı ahlâki olarak tarafsızdır. Bu arada, çoğulculuk göreciliği şart koşmaz; ama bunlar doğal partnerlerdir.

Son olarak, Tanrı'nın etikte açıklayıcı rolünün, yani sahiden ahlâki eylemler için bir akıl yürütme yolu sağlama rolünün olup olmadığını ele almak istiyorum.

Başkalarına zarar vermekten niçin imtina edeyim? "Çünkü Tanrı böyle emretmiştir." Bu davranışın mantığı nedir? Eğer Tanrı'nın böyle buyurduğuna inandığım için bir şeyi yapıyorsam, Tanrı'ya itaat etmem gerektiğine de inanmam gerekir. Ancak burada sonu gelmez bir geriye doğru sorgulama tehlikesi vardır: Ben Tanrı'ya itaat etmeliyim; çünkü ebedi bilge, iyicil bir varlığa itaat etmeliyim ve ben ebedi bilge, iyicil bir varlığa itaat etmeliyim; çünkü ...meliyim, vb. Bu geriye doğru sorgulamadan sakınmak için teist, başka bazı yükümlülükler dizisinden medet umarak değil, Tanrı'nın nasıl özel bir ahlâki otoritesinin olduğunu göstererek, Tanrı'ya itaati haklı çıkarmalıdır. Otorite özel olmalıdır; çünkü, genelde, eğer ben bir şeyi, eylemin kendi özellikleri yüzünden değil de, sadece başkası istediği için yapıyorsam, ahlâki olarak davranmış olmam. Örneğin, eğer birini kurtarmak için yanmakta olan bir eve dalarsam, ahlâklı davranmış görünürüm. Ama birisi bana dönmemi söylediği için geri döner ve mutluluk içinde "yangın var" türküsünü söylemeye başlarsam eylemim ahlâki değildir. O halde, Tanrı'nın emirlerine uygun eylemde bulunmam eylemimi neden ahlâki kılsın ki?

Bir yanıta göre, Tanrı'nın emirlerine uygun olarak davranmak ahlâki olarak davranmaktır; çünkü Tanrı neyin iyi olduğunu tanımlar: X, ancak ve ancak Tanrı buyurmuşsa, iyidir. İşte bu nedenle Tanrı'ya itaat özel bir durumdur: O eylemlerime, başka hiçbir otoriteye itaatin katamayacağı ahlâki bir özellik katar. Dolayısıyla, eylemin içkin değeri için o eylemi yaparım. Gene de kişinin bir eylemi Tanrı buyurduğu için yapmasının, sanki, ahlâki olarak dav-

ranmaya engel oluşturduğunu düşünmek için nedenler vardır.

Şu iki isteği karşılaştıralım: Belli bir otoriteye sonuna kadar boyun eğme isteği –ki yapılan her şey eninde sonunda bu isteklerin bilinçdışı bir yansımasıdır– ve kişinin davranışının kendi ideallerini yansıtması; herhangi bir başka bireyin iradesinden bağımsız olarak, doğru olduğunu düşündüğü için o şekilde davranma isteği. Ahlâki gelişmemiz söz konusu olduğunda, hangisi iyi bir idealdir. Ateist ikincinin daha iyi bir istek olduğunu savunur. Ateist için ahlâki ideal, *özerklik* ya da özyönetimdir. Gerçek anlamda ahlâki fail başka güçlerin aleti olmak yerine kendi efendisi olmayı isteyen; sözde otorite olan bazılarının tebliğlerine güvenmek yerine belli tür eylemlerin haklılığına kendi başına karar veren faildir. Ancak eğer özerkliğe değer veriyorsak, Tanrı'yı ahlâktan uzak tutarız: Tanrı'nın istediği şey öz olarak bizim düşündüklerimize benzemeyecektir. Eğer benzese bile, yine de Tanrı'nın isteklerinin bizim doğru olduğuna inandığımız şeyleri yansıtıp yansıtmadığını sormak isteyeceğiz. Failin arzu ve inançlarını bir otoritenin arzu ve inançlarına tabi kılan bir ahlâk tehlikelidir; çünkü ahlâkın ihlalinin sonuçlarından duyulan bir korkuya dayanmaktadır. Ama korkuya dayalı bir ahlâka ahlâk denemez.

Ahlâki özerkliğe değer vermek, zorunlu olarak tartışmalı bir meta-etik teoriye bağlanıp kalmak değildir. Diyelim, ahlâki kuşkuculuğu benimseyip, ahlâki değerlerin varoluşunu reddetmek ya da kuşkuyla karşılamak değildir. Ahlâki özerklik, ahlâki değerlerin neler olduğuna karar vermek için yürütülen dürüst bir çabayla birlikte ilerler daha çok. Özerk birey sorgulamayan bir müminden daha ahlâksız olmayacaktır. Özerklik zorunlu olarak ahlâki değerlerin bağlama göre değiştiğini savunan bir görüş olan ahlâki göreciliğe de götürmez. Özerk fail de pekâlâ nesnel ahlâki değerlerin varlığına inanabilir. Özerklik bu durumda bu değerlerin neler olduğuna karar vermekten ibarettir.

Biz özerkliğin teizmle bağdaşmaz olduğunu göstermiş olmadık. Nihayetinde, Tanrı bizden özgür failler olmamızı, yaptığımız şeylerin nedenlerini kendimizin bulmasını ve tıpkı anne-babaların çocuklarının son tahlilde kendilerini yönetmelerini istedikleri gibi,

onları istediğimiz için, yaptıklarımızı içkin değerleri olan şeyler olarak gördüğümüz için yapmamızı ister. Ancak eğer Tanrı'nın dünya tasarımı buysa, sonuç ahlâkın Tanrı'ya asli bir referansta bulunmaya ihtiyacının olmamasıdır. Dolayısıyla, bu da teizmin açıklayıcılık bakımından yararsızlığını düşünmek için yeni bir nedendir.

Bir sonraki bölümde, teistlerin, iddia edildiğine göre, teizmin karşısına çıkan en ciddi soruna –kötülük sorununa– yanıt vererek ahlâki özerkliği kendi avantajı haline getirip getiremeyeceğini tartışacağız.

E. ÖZET

Ahlâki değerlerin varoluşunun bir biçimde Tanrı'ya bağlı oluşu fikri, hem Tanrı'nın iyi olduğu hem de O'nun bize iyi olanı yapmayı buyurduğu öğretileri için güçlükler doğurur. Sorun şudur: Açıktır ki, biz ancak, iyiliği Tanrı'dan bağımsız tanımlanmış bir şey olarak düşünürsek bu öğretileri anlamlı kılabiliriz. Ama böyle tanımladığımızda da Tanrı ahlâki değerlerin varoluşunu açıklamaz. Bu yüzden, teizmin bir tutarsızlık barındırdığı söylenebilir. Buna ateizmden yana "meta-etik argüman" diyoruz. Ama eğer Tanrı iyidir; çünkü O'nun var olması ahlâki değerin varoluşunu açıklar diyerek savunma yaparsak, bu çelişkiden kurtulmak mümkündür. Tanrı'nın iyiliği, bu yüzden, sıradan ahlâki failin iyiliğine hiç benzemez.

Ne var ki, bu yeni bir sorun doğurur. Eğer Tanrı ahlâki değerlerin temeliyse, böylesi değerler nesnel olmalıdır ve biz, bundan dolayı, şu sorularla karşı karşıya kalırız: (1) Eğer bizden tümden bağımsız var oluyorlarsa, bu ahlâki değerlerin ayrımına nasıl varacağız? (2) Ahlâki olgular niçin doğal olgulardan sonra gelir? (3) Nesnel ahlâki değerlerin varoluşu neyin doğru olduğuna ilişkin farklı kavrayışların varoluşuyla nasıl uyuşabilir? Ahlâki bilgiye ilişkin aşağıdaki yaklaşımı benimseyen ateist bu güçlüklerle karşılaşmaz: Belli doğal özellikler taşıyan eylemler genelde tepki duy-

mamıza yol açar ve biz onlara yanlış eylemler deriz. Dolayısıyla, bir eylemin "yanlışlığı" sadece eylemin bizde bir tepki doğurma eğilimidir. Ancak tepkilerimiz tamamen biyolojik olarak programlanmış değildir; tepkilerimiz, ek olarak, kültürümüzden, dolayısıyla ahlâki sistemlerin çeşitliliğinden etkilenir.

Gelgelelim, Tanrı etik içinde birden çok açıklayıcı rol üstlenebilir. Eğer O'nun rolünü bu açılardan düşünürsek, bir eylem yalnızca Tanrı buyurduğu için iyi olursa, Tanrı'nın bize iyi olanı yapmamızı buyurduğu iddiasını sıradanlaştırmış oluruz. Ne var ki, O'nun rolü çok daha dolaylı bir yoldan da olabilir. Tanrı'nın varlığı ahlâki psikolojimize ilişkin ateist anlatımla gayet iyi bağdaşabilir; çünkü Tanrı belli doğal özellikler taşıyan eylemlere gösterdiğimiz biçimde tepki göstermemizi sağlıyor olabilir. Gelgelelim, teizmi hem ahlâki bakımdan çoğulcu kültürlerin varlığıyla hem de böylesi kültürlerin, bir anlamda, ahlâki bakımdan homojen kültürlere tercih edilebileceği fikriyle bir arada düşünmek zordur.

Tartıştığımız son sorun özerklik sorunuydu: Eğer en iyi ahlâki fail özerk, yani özyönetimli failse, doğru eylemi yapmanın itici gücü olarak Tanrı'nın iradesinden medet ummamalıyız. Özerk ahlâk, tanım gereği, Tanrı'dan bağımsızdır, dolayısıyla, bir anlamda, Tanrı bir etik dayanak olarak gereksizdir.

F. EK OKUMA ÖNERİLERİ

Bu bölümün başındaki açmaz Platon'un *Euthyphro* adlı eserindeki tartışmaya dayandırılmıştır. Bu tartışmayı en kolay *Plato, The Last Days of Socrates*'te (der. Hugh Tredennick ve Harold Tarrant, Harmondsworth: Penguin, 1993) bulabilirsiniz. Bu konu John Mackie'nin *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977, 10. bölüm) kitabında tartışılıyor. Bu kitabın birinci bölümü, ahlâki nesnelcilikle ahlâki öznelcilik ayrımını açıklayarak ve öznelcilikten yana argümanı duru ve özlü bir dille anlatarak, meta-etiğe mükemmel bir giriş yapıyor. Mackie'nin, yukarıda sunduğumuz ahlâki ve doğal özellikler arasındaki ilişkiyi anlatımı

David Hume'a bir şeyler borçludur: Bkz. *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* (der.) L. A. Selby-Bigge, P. H. Nidditch tarafından gözden geçirilmiş 3. basım: Oxford: Clarendon Press, 1975.

Ahlâk ve din bağlantısının çeşitlemeleri üzerine bir tartışma için, bkz. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion,* 2. basım, Oxford: Oxford University Press, 1993, 9. bölüm. Ayrıca, bkz. Paul Helm (der.), *Divine Commands and Morality,* Oxford: Oxford University Press, 1981 içindeki okuma parçaları, özellikle Giriş bölümü ve William Frankena'nın "Is Morality Logically Dependent on Morality" makalesi.

Teizm açısından ahlâki çoğulculuğun önemi Don Cupitt'in *The Leap of Reason* (Londra: SCM Press, 1976) kitabında gözler önüne serilmiştir; ayrıca aynı yazarın, yeni bir dinsel bakışın önemli bir önermesi olan *Taking Leave of God* (Londra: SCM Press, 1980) kitabı, geleneksel teizmin çöküşünde özerkliğin rolünü vurgular.

VII
Bir kötülük sorunu var mıdır?

> O zaman Rab kasırganın içinden Eyüp'e cevap verip dedi:
> Bilgisizce sözlerle takdiri karartan bu adam kim?...
> Ben dünyanın temellerini koyarken, sen neredeydin bildir?
> Eğer sende anlayış varsa.
>
> *EYÜP'ün kitabı*

A. FELAKET, YOKSUNLUK, İLAHİ VARLIK VE TASARIM

Dünya tarihi ya depremler, volkanik patlamalar, hastalık ve açlık gibi doğal felaketlerle ya da savaşlar, ekolojik felaketler ve dinsel zulüm gibi insan eylemlerinin sonucunda meydana gelen akla hayale sığmaz en korkunç acılarla doludur. Bu teizm için bir sorun teşkil eder mi? Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kusursuz iyi olan ilahi bir varlığa inanıyorsak, kuşkusuz yanıt vermemiz gereken bir durum vardır. Eğer O her şeyi biliyorsa, çekilen acıların farkında olacaktır; her şeye gücü yetiyorsa, acıları önlemeye muktedir olacaktır; ve kusursuz iyiyse, acıyı önlemeyi is-

teyecektir.) Ama apaçık görülüyor ki, O acıyı önlemiyor; dolayısıyla ya böyle bir ilahi varlık yoktur ya da varsa bile, O istese olabileceği halde, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten *ve* kusursuz iyi değildir.

Bu, ateizm için en güçlü ve inandırıcı argümanın, "kötülük sorunu"nun klasik versiyonudur. Önceki bölümlerdeki anlamlı tespitlere kıyasla, bu çok doğrudan bir meydan okumadır. Teist, Tanrı'nın varlığına ilişkin felsefi argümanların başarısızlığa uğradığını, teizmin evren için yeterli bir açıklama getirmediğini ve Tanrı'nın etik için bir temel oluşturmadığını kabul edebilir. Ancak çekilen acılar teistleri hem inkâr edilemez hem de inançlarıyla taban tabana zıt bir gerçekle yüz yüze bırakır.

Gene de teistlerin tüm yolları kapanmamıştır. Onlar kusursuz iyi bir Tanrı'nın bile *tüm* acıları ortadan kaldırmayı istemeyeceğini savunabilirler. Aslında, daha büyük bir iyinin gerçekleşmesinin vazgeçilmez sonucu olduğu müddetçe, acı ilahi düzenin bir parçası olabilir. Acının varlığını bu çizgiye sadık kalarak haklılaştıran teistlerin başı dünyadaki acıların *miktarını* açıklama meselesiyle belaya girer. Bazı acıların belli birtakım ilahi amaçların gerçekleşmesi için zorunlu olabileceğini baştan kabul etsek bile, dünyada bunun inandırıcı bir açıklama olamayacağı kadar çok acı olduğu itirazı hâlâ geçerlidir. Sözün kısası, görünen o ki, en şiddetli kimi acıların hiçbir sebebi yoktur.

Diğer bir yol, Tanrı'nın zihninin idrak edilemez olduğu temelinde, acıya gerekçe bulma çabasına girmeyi reddetmektir. Tanrı'nın maksatlarını bilemeyiz, dolayısıyla Tanrı'nın yarattıklarının korkunç acılar çekmesine niçin izin verdiğini anlayabilmeyi beklememeliyiz. Yapmamız gereken sadece sınırlı zihinlerimizin kavramakta aciz kaldığı bu acıların bir nedeni olduğuna inanmaktır. Bu, öz olarak, bir dizi felaketin ardından, bu bariz olarak yersiz acıların erdemli bir insana niçin reva görüldüğünü sormaya cüret ettiğinde, Tanrı'nın Eyüp'e söyledikleridir. Daha sonra, bu yolun tutarlı bir biçimde izlenip izlenemeyeceği üzerinde duracağız.

Her teistin taraftar olmadığı; ancak sözünü etmeye değecek aşırı

bir strateji, inkâr edilemez olduğu iddia edilen acı gerçeğini *inkâr etmekten* oluşur. Birçok şey hakkında aldanabiliriz; neden acı hakkında da aldanmış olmayalım ki? Felsefe tarihi aslında deneyimlerimizin bazı temel özelliklerinin yanıltıcı olduğunu anlatan argümanlarla doludur. Değişim, uzay ve zaman, fiziksel nesneler, özgür irade; bunların her birinin gerçekliği bazen reddedilmekte, bazen kabul edilmektedir. Biz bunu bir adım daha ileri götürüp kendimizi Descartes'ın tahayyül ettiği konuma yerleştirebiliriz; yani deneyimlerimizin her özelliği yanılsamalıdır ve biz şeyleri öyle görürüz; çünkü bazı güçlü iblisler tarafından aldatılmaktayız ya da biz bir laboratuvarda canlı tutulan beyinlerden başka şey değiliz ve tek eğlencesi bizi kandırarak somut failler olduğumuzu düşünmeye sevk eden çılgın bir bilim adamının manipüle ettiği karmaşık bir makine tarafından uyarılmaktayız. Eğer bu garip olasılıkları tamamen geçersiz kılamazsak, hiçbir şey bilmiyoruz demektir. Her inanç sorgulanmaya açıktır. Öyleyse, acı çekmek diye bir şeyin olduğundan nasıl emin olabiliriz? Hiçbir teistin bu kuşkucu çizgiyi benimsemek istemeyişi şaşırtıcı değildir; çünkü bu, teistin konumunu da zayıflatır. Eğer, acı dahil, her şeyden kuşku duyabiliyorsak, Tanrı'nın varlığından ya da Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir argümanın inandırıcılığından da kuşku duyabiliriz. Kötülük sorunu açısından önemli olan, acının mevcudiyetinin Tanrı'nın varlığından çok daha şüphe götürmez olmasıdır, dolayısıyla bu noktada herhangi bir bağdaşmazlık varsa reddedilmesi gereken teistin hipotezidir. Her halükârda, kuşkuya düşemeyeceğimiz muhtemel bir şey kendi çektiğimiz acının varlığıdır. Eğer acı duyduğumuz; zihinsel ıstıraplar içinde kıvrandığımız hissine kapılmışsak, bir laboratuvardaki beyinlerden başka bir şey olmasak bile, gerçekten de acı çekiyoruz demektir. Çılgın bilim adamı bizi kandırarak acı çektiğimiz düşüncesine sevk etmiş olamaz, çünkü çekilen acı bizatihi deneyimin bir parçasıdır. Eğer o acı çektiğimizi düşündürtüyorsa, acının nedeni hakkında yanılıyor olsak bile, gerçekten acı çekiyoruz demektir. Teistin acının gerçekliğini kabul etmekten başka yapacak bir şeyi yoktur.

Acının nedenleri olarak doğal felaketleri insani nedenlerden

ayırmak önemlidir çünkü, göründüğü kadar, teistlerin bunlara farklı biçimlerde yaklaşınaları normaldir. Önce doğal felaketleri ele alalım. (Ozon tabakasının incelmesi gibi ekolojik felaketler, burada ilgilendiğimiz anlamda "doğal" değildir; çünkü bunlar, doğal süreçte insani müdahaleye maruz kalmıştır.) Doğal felaketlere, en azından dolaylı olarak, Tanrı neden olur ve bu yüzden onlar ilahi takdire göre anlamlandırılabilir: Onlar bir maksada hizmet ediyor olmalıdır.) Buna verilecek yanıtlardan biri, doğal felaketlerin bilinçli, akıllı ve bu yüzden ahlâki varlıkların değerlendirilmesinde önemli bir rol oynadığıdır. Nihayetinde, en azından böylesi bir doğal felaket olmasaydı, dünya hâlâ dev sürüngenlerin hakimiyeti altında olabilirdi. Beraberinde getirdiği acılarla birlikte doğal felaketler, yalnızca akıllı hayata varlık kazandıran bir dünyanın gelişmesinde talihsiz bir yan etkidir.

Kötülük konusu üzerine yazanların daha çok ilgi gösterdikleri konu, insanoğlunun ahlâk yoksunluğuyla kasti olarak neden olduğu acılardır. Bu sorun doğal felaketler örneğinden aynı anda hem daha az hem de daha çok ciddidir. Daha az ciddidir, çünkü insanın acının (dolayımsız) nedeni olduğu gerçeği, teist tarafından Tanrı'nın kötülükten arındırılması için kullanılabilir. Denir ki, Tanrı insanoğlunun özgür iradesiyle sebep olduğu acılardan sorumlu değildir. Ancak, öyleyse, Tanrı niçin özgür insan failler yarattı? Çünkü, Tanrı için, "erdemli" hayatlar sürmeye programlanmış makineler yaratmanın hiçbir anlamı olmayacaktı. İnsan hayatı kendi kaderini tayin edebildiği oranda değerlidir. Tanrı yarattıklarına iyi ile kötü arasında seçim yapma gücü bahşetti ve bunu yaparak, çoğunun gerçekte kötüyü seçeceği tehlikesini göze aldı. Bu özgür iradenin bedelidir. Bu yüzden, dünyadaki acıların sorumlusu Tanrı'nın değil, insanın eylemleridir. Öte yandan, insani kötülük sorunu doğal felaketlerden daha ciddidir, çünkü Tanrı çekilen acılardan doğrudan sorumlu olmasa bile, ahlâki yoksunluğun ortaya çıkabileceği bir durum yaratmıştır. Bu kazara olmuş olamaz: Tanrı'nın bir *hata* sonucu dünyada kötülüğün ortaya çıkmasına izin verdiğini varsayamayız. Zira böyle bir varsayım yalnızca Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesiyle tutarsızlığa düşmekle kalmaz, aynı

zamanda Tanrı'nın kötülüğün sürüp gitmesine hâlâ niçin izin verdiği sorusunu da yanıtsız bırakır. O halde, görünüyor ki, kötülük Tanrı'nın takdirinin bir parçasıdır. Bu rahatsız edici bir sonuçtur, ama bazı teistler cesaretle tehlikeye atılırlar. Onlara göre acı, özgür failler olarak ahlâki gelişimimizin zorunlu bir koşuludur. Başkalarına acı çektirme gücümüz olmadıkça ve bu gücün uygulanmasının başkaları üzerindeki etkisini hissetmedikçe şefkatle davranmayı öğrenemeyiz

Önemli olsa da, bizi bu bölümde ilgilendiren kötülüğün ilahi takdire mal edilmesi değil, insan özgürlüğünün kötülük sorunuyla ilgisidir. Zira, kötülük anlaşılır bir biçimde özgürlüğümüzü kullanmamıza atfedilemezse, bu düşünce çizgisi doğrultusunda kötülüğü haklı çıkarma yönündeki her girişim başarısızlığa uğrayacaktır.

B. BELİRLENİM VE İNSAN DOĞASI

İlk bakışta, görünen o ki, özgür irade sahibi varlıklar yaratmış her şeye gücü yeten Tanrı nosyonu çelişkilidir. Eğer Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, kontrol edemeyeceği hiçbir şey yok demektir. Ne ki, eğer insanlar sahiden özgür irade sahibi iseler, yani seçimleri önceden Tanrı tarafından belirlenmemişse, bu demektir ki, Tanrı'nın kontrol edemeyeceği bazı şeyler, yani insan eylemleri vardır. Ancak görünüşteki bu çelişki aldatıcıdır. Tanrı'nın insan eylemlerini kontrol *edemediği* doğru değildir, doğrusu: Tanrı insanlara özgür irade bahşederek onları kontrol etmemeyi seçmiştir. Her noktada araya girip söz konusu eylemi ya da sonuçlarını engelleyebilecek güçtedir; ama sadece bu güçlerini kullanmaktan imtina etmektedir. Güçlerini kullanmamayı seçmek her şeyden önce gerçekte güce sahip olmamak demek değildir; dolayısıyla, özgür irademiz Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesine tehdit oluşturmaz.

Gelgelelim, Tanrı'nın kendi planının gerçekleşmesini belli bir oranda tehlikeye sokması tuhaftır. O'nun amacının insanların iyiyle kötünün farkını anlaması ve her zaman kötünün yerine iyiyi seç-

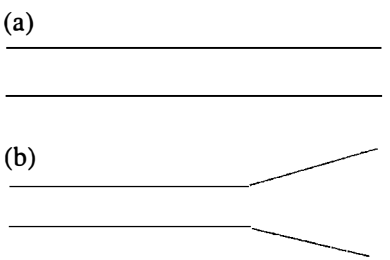
mesi olduğu düşünüldüğünde, akılcı olan bunu kaçınılmaz bir sonuç olarak belirlemesi değil midir? Ama Tanrı, eylemlerimizi bu biçimde önceden belirlemeyi seçmeyip, kendi planının gerçekleşmesini rastlantıya bırakmıştır. Bazen iyi olanı; ama birçok kez de kötü olanı seçeriz ve bu yüzden Tanrı'nın planı sonsuza kadar yolundan saptırılmış olur. Akılcı bir yaratıcı işleri bu kadar şansa bırakır mı? Pekâlâ, diyelim ki, *her şeyi* şansa bırakması gerekmez. O her bir eylemi önceden belirlemeyebilir olsa da, insanların doğasını belirleyerek şansın kendinden yana olması için ağırlığını koyabilir. Ve doğalarını öyle bir biçimde belirler ki, insanlar çok büyük bir ihtimalle kötüye karşı iyiyi seçerler. Peki, seçiyorlar mı? İnsan doğasının gerçekten böyle olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Anthony Storr'un *İnsan Saldırganlığı* üzerine karamsar hükmü ne yazık ki artık çok tanıdık geliyor:

> İnsanın saldırgan bir yaratık olduğu pek kuşku götürmez. Belli bazı kemirgenler dışında, kendi türünden fertleri sürekli olarak yok eden başka bir omurgalı yoktur. Başka hiçbir hayvan kendi cinsinden birine eziyet etmekten zevk almaz. Genel olarak, insan zulmünün en iğrenç örneklerini canavarca ya da vahşi sıfatlarıyla anlatırız ve bu sıfatlarla, böylesi davranışlara bizden çok daha az başvuran hayvanların özellikleri olduğunu ima ederiz. Ne var ki, işin doğrusu, en "vahşi" davranış örnekleri insana mahsustur ve doğada birbirimize reva gördüğümüz vahşetin benzer bir örneği yoktur. Can sıkıcı gerçek şu ki, biz yeryüzünde gelmiş geçmiş en acımasız ve en vahşi türüz ve gazetelerde ya da tarih kitaplarında insanın insana yaptığı zulmü okuduğumuzda korkuyla irkilsek de, ta içimizde öldürmeye, işkence etmeye ve savaşmaya can atan aynı vahşi dürtülerin kaynaşmakta olduğunu biliriz.
>
> (Storr, 1970, s. 9)

Eğer insan doğasının gerçek portresi buysa, Tanrı, ilahi planın yürütücüleri olarak insanları yaratmakla yalnızca bir riske girmiş olmuyor, o planı engellemesi neredeyse kesin olan bir şey de yaratmış oluyordu. Bu korkutucu bir ihmal değil de nedir? Ama, Storr'dan daha iyimser olsak ve öteki bütün türlerden daha acımasız şiddet yaratabilir olmakla birlikte, insanın iyilik de ya-

ratabileceği (ya da belki de iyi eylem yapmaya yetkin tek tür olduğu) sonucuna varsak bile, Tanrı'nın doğamızı, kötülük tarafından ne kadar ayartılırsak ayartılalım, iyiyi seçmeye mecbur olacak biçimde niçin belirlemediği sorusu ortada durmaktadır. Bunun olsa olsa özgür iradeden yoksun, ahlâki bakımdan önemsiz otomatlar yaratmak olacağı biçiminde bir yanıt gelebilir; ama bu yanıt hiçbir biçimde açık ve net olarak doğru yanıt değildir. Tartışma bu noktada bizi özgür iradeyle belirlenimcilik arasındaki ilişki konusunda uzun bir geçmişi olan metafizik meseleye götürüyor. Öyleyse, Tanrı'nın insan doğasını belirlemesi sorununa dönmeden önce bu meseleye bir bakalım.

Evrenin şimdiki anda çekilmiş bir fotoğrafını hayal edelim. Bu sıradışı bir fotoğraf olsun ve şimdiki anda olan *her şeyi* göstersin: Yalnızca sizin bir biçimde tanık olduklarınızı değil; ayrıca dünyanın çeşitli bölgelerindeki hava durumlarını, canlı varlıkların sayısını ve türünü, yeryüzünün bileşimini, gezegenlerin konumunu, galaksilerin göreli uzaklıklarını vb. göstersin. Şimdi, bu tanımlamanın en ufak ayrıntısına kadar, evrenin tam da o fotoğraf çekilmeden *önceki* durumu tarafından sabitlenmiş olduğunu farz edin. Bir parça biçimsel olarak ifade edecek olursak, belli bir anda evrenin durumu ve doğa yasaları veri olarak alındığında, evrenin tek bir olası evren tarihi varsa, evren belirlenmiştir. Yani, belli bir andaki durum ile birlikte doğa yasaları o andan sonra nelerin olacağını belirler. Belirlenimli ve belirlenimsiz evrenler arasındaki farklılığı çizgiyle de gösterebiliriz.



Şekil 7.1 Belirlenimli ve belirlenimsiz evrenler

Şekil 7.1'deki (a) çizgileri birbiriyle tamı tamına örtüşen tarihleri olan iki paralel evreni göstermektedir; belli bir anda birinde olan her şey belirli bir anda ötekinde de olur. (b) çizgileri tarihleri belli bir noktaya kadar özdeş olan, ama o noktadan sonra ayrılan evrenleri gösterir. Eğer iki evren belirlenimliyse, o evrenler için (b) imkânsız bir durumdur. Eğer özdeş yasaları varsa ve tarihleri belli bir noktaya kadar örtüşüyorsa, o noktadan sonra yolları ayrılamaz; bu evrenler (a) çizgilerine denk düşüyor olmalıdır. Öte yandan, eğer belirlenimsiz iseler, (b) durumu olabilir; belli bir noktaya kadar kusursuz bir örtüşme gösterip o noktadan sonra ayrılabilirler.

Evrenin belirlenimli olup olmadığı sorunu insan özgürlüğü meselesini nasıl etkiler? Birisi belirlenimle bağdaşır öteki ise bağdaşmaz olmak üzere, oldukça farklı iki özgürlük kavrayışı vardır. Bir kavrayışa göre, bizim bir eylemimiz ancak ve ancak her bakımdan aynı koşullarda başka türlü de yapabilir olduğumuzda özgürdür ve bizim o eylemi yapmayı seçmemiz ancak ve ancak o koşullarda başka türlü de seçebilir olduğumuzda özgür bir seçimdir. Eğer "koşullar" burada hemen seçimin öncesindeki doğa yasalarını ve evrenin durumunu içeriyorsa, bu özgürlük kavrayışı belirlenimcilikle bağdaşmaz; çünkü bu koşullar, o tekil eylemi ve ardından gelen eylemleri seçmek de dahil olmak üzere, kendisinden sonra olacak *her şeyi* belirler. Dolayısıyla, koşullar başka türlü olmuş olsaydı, belki başka türlü bir seçim yapabilecek ya da eylemde bulunabilecek olsak bile, o koşullarda başka türlü bir seçim yapmış ya da eylemde bulunmuş olamayız. İkinci özgürlük kavrayışına göre, bir eylem ancak ve ancak doğru bir nedenle, yani hem bizim olan hem de ağırlıklı olarak bizim doğamızı yansıtan istek ve niyetler nedeniyle olmuşsa özgürdür. Bu "negatif" özgürlük kavrayışıdır; burada özgürlük kısıtlama yokluğu olarak tanımlanır. Eğer canımız istediği için şehir dışında bir eve taşınırsak, bu bir özgür eylemdir. Eğer, bacak bacak üzerine atmış otururken, birisi dizime çekiçle vurduğu için bacağım hızla yukarı kalkarsa, bu özgür bir eylem değildir. Gelgelelim, bu negatif özgürlük görüşü, net bir siyah ve beyaz ayrımı sunmaktan çok, tamamen özgür

olmaktan hiçbir biçimde özgür olmamaya uzanan bir sürekliliği gösterir. Eğer birisi bizi bir tabanca ile tehdit ettiği için o kişiye para verirsek, bu eylem özgür müdür? Şehir dışına taşınmaktan daha az özgür olduğu bellidir; ama dizin kasılmasından farklı olarak, üzerinde bilinçli kontrolümüzün olduğu bir eylemdir. Bu özgürlük kavrayışı bulanık olmakla birlikte, özgür ve özgür olmayan eylemler arasında yaptığımız sezgisel ayrıma denk düşer ve aynı zamanda belirlenimcilikle de bağdaşır. Benim şehir dışında yaşama kararım bu kararımın tam öncesindeki doğa yasaları ve evrenin durumu tarafından bütünüyle belirlenmiş olabilir belki, ancak kararım doğru bir biçimde oluşmuştur; yani, arzularım, inançlarım ve eğilimlerim nedeniyle.

Burada bir biçimde faydalı olabilecek bir terminolojiye başvurarak diyebiliriz ki, *bağdaşırcı,* belirlenimciliğin insan özgürlüğüyle uzlaşabileceğine inanan, *bağdaşmazcı* ise belirlenimciliğin insan özgürlüğüyle uzlaşamayacağına inanan kişidir. Bağdaşmazcı doğal olarak birinci görüşü benimserken, bağdaşırcı doğal olarak ikinciyi; "negatif" insan özgürlüğü görüşünü benimser. Ne bağdaşırcının ne de bağdaşmazcının, evrenin fiilen belirlenimli mi yoksa belirlenimsiz mi olduğuna ilişkin bir tavır takınmasına gerek vardır; ama soru bağdaşırcıyı kaygılandırmazken, bağdaşmazcıyı yakından ilgilendirecektir. İnsan özgürlüğüne (ve belki gelişmiş hayvanların özgürlüğüne de) sıkı sıkıya sarılan çoğu bağdaşmazcı, evrenin belirlenimsizliğini varsayacaktır. Bağdaşmazcılığı insan özgürlüğüne duyulan inançla bütünleştiren bu tutum *liberteryanizm* olarak bilinir. (Yeri gelmişken, bilimde bizi belirlenimci olmaya zorlayan hiçbir şey yoktur. Gerçekten de, denebilir ki, yirminci yüzyıl fizikçileri bize dünyanın belirlenimli olmayan bir tablosunu çıkarmıştır.)

Liberteryanın, insan eylemleriyle doğal süreçler arasındaki farklılığı açıklaması gerekir. Sadece evrenin belirlenimsiz olduğu gerçeğine (eğer gerçekse) işaret etmek açıklama yapmak demek değildir. Eylemde bulunduğumuz her koşulda, farklı eyleyebileceğimiz doğru olabilir. Ama o zaman şu da doğrudur: Bu sabah çalışmayan arabam çalışabilirdi de; belli koşullar belki ça-

lışmamasını olası kılmış olabilir; ama zorunlu kılmamıştır. Önceki koşulların bir olayı bütünüyle belirlediği bir evrenle, yalnızca olayı daha çok olası kılan bir evren arasındaki farklılığın niçin ahlâki bir farklılık; insan özgürlüğüyle insan esareti arasındaki farklılığı yarattığını görmek kolay değildir. Liberteryanın özgür eylemi doğal süreçlerden nasıl ayırabildiğini görmek için, "her bakımdan aynı koşullarda başka türlü de yapabilmek" ifadesine daha yakından bakmalıyız. Bu, mantıksal olarak aslında yaptığımızdan başka türlü yapabilecek olmamızın mümkün olması gibi, sözü edilmemiş bir olgudan daha fazlasını anlatıyor olmalıdır. Bunun anlamı, fiziksel olarak mümkün eylemler arasında yapacağımız seçimi kısıtlayan hiçbir şeyin kesinlikle olmamasıdır. Dolayısıyla, failler yalnızca muazzam bir nedensel zincirin halkaları olmakla kalmazlar, aynı zamanda nedensel zincirlerin *başlangıç halkalarıdır* da. Liberteryan için bu, insan eylemini öteki tür davranışlardan ayıran şeydir. Cansız nesneler belki oldukları gibi olmak üzere belirlenmiş değildir, ama kendilerinden önceki olaylar onların oldukları gibi olmalarına *neden olmuştur*. İnsan için durum farklıdır. Bağdaşmazcı insanları nedensel bakımdan kısıtlanmamış failler olarak kabul etmek yönündeki bu radikal adımı atmadıkça, neyin insan eylemini özgür yaptığı ve örneğin, satranç oynayan bilgisayarınızın hamlelerini ise neyin özgür olmayan eylem yaptığı tamamen karanlıkta kalacaktır. (Bu arada, bazı bağdaşmazcılar insan eylemlerinin özgür olmadığını kabul ederler; ama bu çok yaygın bir tutum değildir.)

C. İLAHİ AÇIDAN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Şimdi acı çekme sorununa dönelim. Eğer dünyadaki acılardan sorumluysak, özgür failler olmamız gerekir; aksi takdirde kendimize sorumluluk atfetmenin anlamı yoktur. Bu noktada teist şu sorularla karşı karşıya kalır: Tanrı eylemlerimizi tümüyle belirler mi? Eğer belirlemiyorsa, biz özgür failler miyiz yoksa sadece belli bir biçimde davranmaya programlanmış makineler miyiz? Eğer O ger-

çekte eylemlerimizi belirliyorsa, niçin bizi (bariz olarak) gereksiz acılar doğuran eylemler yapacak şekilde belirler.

Bu meseleye Tanrı'nın açısından bakmaya çalışalım. Farz edelim, O insan doğasını öyle yapmıştır ki, hiçbir zaman gereksiz acılara neden olacak şekilde eylemler yapmayı seçmeyiz. Böyle bir projeden Tanrı'nın çıkarı olur mu? Bizim sürekli olarak cehenneme giden geniş yol yerine, hakka giden dar ve sarp patikayı seçtiğimizi görmek ona herhangi bir tatmin sağlar mı? Sağlamaz diyelim, çünkü bu tam da bizi programlamış olacağı yoldur. Hayatlarımız her anıyla kestirilebilir bir seyir izleyecek, her eylemimiz Tanrı tarafından tespit edilmiş bir başlangıç durumunu izleyecektir. Tamam da, bu tür bir evren yaratmanın anlamı ne olacaktır? Böyle bir evren hiçbir iyiliği gerçekleştiremeyecektir; çünkü o Tanrı'nın kendi iyiliğinin ifadesinden başka bir şey olmayacaktır. Görünen o ki, evren, sadece Tanrı'nın önceden programlamasının bir sonucu olmayan sahiden ahlâki eylemler ve kararlar biçiminde herhangi bir yenilik getirecekse, daha radikal anlamda, seçimimizi yaptığımız koşullarla tıpa tıp aynı koşullarda bile başka türlü yapmayı seçebilir olmamız anlamında özgür olmalıyız. Bu durumda, Tanrı bir riske girer, ama bu anlamlı bir risktir: Eğer iyiyi seçersek bu gerçekten bize duyulan güvene layık olduğumuzu gösterir ve böylesi seçimlerin varlığı, göründüğü kadarıyla, insan denen yaratığın olmadığı bir evrene göre sahici bir ilerlemedir. Bu sanki aynı zamanda Storr'un insanlık hakkında çizdiği karanlık tabloya da bir yanıt vermektedir. Ahlâki bakımdan son derece kusurlu varlıklar oluşumuz erdemli eylemlerimizi daha da önemli kılar. Doğalarımız ne kadar aşağılıksa, iyiyi seçmek için vereceğimiz mücadele o kadar zorlu, iyiyi seçtiğimizde kazandığımız zafer de o kadar büyük olacaktır.

Bu, belki de, insanın insana karşı insanlık dışı davranışı karşısında teistin yapabileceği en inandırıcı savunmadır, ama büyük bir ihtimalle bağdaşırcının ilgisini çekmeyecektir. Bağdaşırcı eylemlerimizin hem özgür *hem de* belirlenimli olduğunu savunur. Ama ilahi açıdan bakma çabamız Tanrı'nın bir bağdaşmazcı olduğunu akla getirir: Tanrı'nın bakış açısından, seçimleri harfi har-

fine kendi çizdiği yolu izleyecek insan failler yaratmanın hiçbir ahlâki anlamı yoktur. Denebilir ki, Tanrı için, anlamlı olan özgürlük türü birincidir, burada fail verili koşullarda başka bir seçim yapabilir; halbuki, bağdaşırcı için, anlamlı özgürlük ikinci tür özgürlüktür, burada eylem doğru bir biçimde nedenlidir.

Bağdaşırcılığın teizmin karşısına çıkardığı güçlükleri görmek için, Tanrı'nın bağdaşırcı olma ihtimalini ele alalım (bu Tanrı'nın var olduğu ve bağdaşırcılığın doğru olduğunu söylemenin bir yoludur). O takdirde, şunu söylemek yanlış olacaktır: Eğer Tanrı eylemlerimizi baştan sona belirliyorsa, biz, O'na göre, ahlâki bakımdan anlamsız otomatlar oluruz. Bu durumda, teist kabul etmek zorunda kalacaktı ki, eğer Tanrı bizi her zaman iyiyi seçecek biçimde belirlemiş olsaydı iyi olurdu. Daha açık söylersek, doğru olanı seçen her zaman doğamız değildir, dolayısıyla ya Tanrı bilerek kötü yolu seçmiştir ya da doğamızı belirleyen sınırsız güçleri olan bir varlık yoktur. Bunların hiçbiri teistin kabul edebileceği sonuçlar değildir, dolayısıyla Tanrı, eğer varsa, bağdaşırcı olamaz. Başka bir ifadeyle, teist bağdaşmazcılığı benimsemek zorundadır.

Yukarıdaki açıklamaları pekiştirmek üzere, diyebiliriz ki, bağdaşırcılık teistin acıya gerekçe bulma yönündeki her girişimini tehdit eder. Acının ahlâki kişiliğimizin gelişmesi için zorunlu olduğunu ve bu yüzden Tanrı'nın acıya izin verdiğini söylemek işe yaramayacaktır. Çünkü eğer bağdaşırcılık doğruysa, Tanrı ahlâki kişiliklerimizi bize acı vermeden ve özgürlüklerimizi sınırlamadan da belirleyebilirdi.

Burada bir sürü farklı fikir yarışmaktadır ve biz bir konumdan diğerine gidip geliyoruz; bu yüzden, özgür irade ve Tanrı'nın eylemlerimizden sorumluluğu konularında teistin takınabileceği çeşitli tavırları daha açık görmek için tartışmayı toparlayalım. Teiste iki soru yöneltebiliriz:

1 (Yukarıda tanımlandığı biçimiyle) belirlenimcilik insan özgürlüğü kavrayışımızla bağdaşabilir mi?
2 Eğer Tanrı insan eylemlerini baştan sona belirliyorsa, bu bizi Tanrı'nın gözünde, ahlâki anlamdan yoksun otomatlar yapmaz mı?

Bu soruların dört muhtemel yanıtı vardır. Her biri, yeri geldiğinde, teiste sorunlar çıkarır.

Birinci yanıt: Belirlenimcilik insan özgürlüğü kavrayışımızla bağdaşır, ama eğer Tanrı eylemlerimizi bütünüyle belirlemişse, biz O'nun gözünde sadece otomatlar oluruz. Bizim için önemli olan, eylemlerimizin doğru biçimde sebepli, yani kendi doğamızdan gelen arzular ve niyetler nedeniyle yapılmış olmasıdır. Doğamızı neyin belirlediği önemli değildir.

Bu yanıt bizim insan özgürlüğü kavrayışımızla Tanrı'nınki arasında bir farklılığın olduğu anlamına gelir; çünkü bu görüşe göre, eğer Tanrı gerçekten eylemlerimizi belirlemişse, o zaman biz, özgür olduğumuz gibi son derece yanılsamalı izlenimle yaşıyor olacağız. Oysa, Tanrı açısından doğru olan şey, teiste göre, nesnel doğru olmak durumundadır. İnsan özgürlüğü kavrayışımız Tanrı'nınkiyle aynı çizgide olmalıdır.

O halde, birinci yanıt teist tarafından reddedilmelidir.

İkinci yanıt: Belirlenimcilik insan özgürlüğü kavrayışımızla *bağdaşmaz*, ama Tanrı eğer eylemlerimizi bütünüyle belirlemiş olsa da bizi otomatlar olarak *görmeyecektir*. Bu yüzden, Tanrı için, amaçlarını gerçekleştirmesinin en etkili yolu eylemlerimizi belirlemesidir.

Bu yanıt da insani ve ilahi bakış açıları arasında bir çatışma anlamına gelir ki, bu teistin izin veremeyeceği bir şeydir. Bu görüşe göre, Tanrı'nın çıkarlarına en uygun olan; eylemlerimizi baştan sona belirlemesi ve böylelikle bizi, kendi açımızdan, ahlâki bakımdan anlamsız otomatlar diyebileceğimiz şeylere indirgemesidir. Başka bir sorun daha vardır: Eğer O'nun çıkarları eylemlerimizi baştan sona belirlemekte yatıyorsa, O ya aslında onları zaten belirlemektedir, ki bu durumda dünyadaki acıların doğrudan sorumlusudur ya da belirlememektedir ki bu durumda kendi çıkarına en faydalı olacak şeyi yapmayarak akıldışı bir yol izlemektedir.

Bu yüzden, ikinci yanıt da teist tarafından reddedilmelidir.

Üçüncü yanıt: Belirlenimcilik insan özgürlüğü kavrayışımızla bağdaşır ve Tanrı, eylemlerimizi baştan sona belirlemiş olsa bile, bizi otomatlar olarak *görmeyecektir*. Yine, Tanrı'nın maksatlarını gerçekleştirmesinin en etkili yolu eylemlerimizi bütünüyle belirlemesidir.

Burada insani ve ilahi bakış açıları arasında bir çatışma yaşanmaz ve biz dünyadaki acılardan sorumlu tutulabiliriz, ama ikinci yanıtın karşısına çıkan bazı sorunlar burada da ortaya çıkar. Tanrı ya çıkarlarına en iyi hizmet eden yolu izleyecektir, ki bu durumda O (doğrudan sorumlu olan insanların eylemlerini, dolaylı da olsa, belirleyerek) acıların sorumlusu olur ve biz dünyadaki acının bir dereceye kadar Tanrı'nın idrak edilemez tasarımının parçası olduğu sonucuna varmak zorunda kalırız ya da çıkarlarına en uygun yolu izlemez ki bu durumda da akıldışı bir yol izler.

Bu yanıt tutarlıdır, ama Tanrı'yı çekilen acıların sorumluluğundan uzaklaştırmaya yetmez. O özgürlüğümüzü tehdit etmeden kötülüğü önleyebilmeliydi. Dolayısıyla, üçüncü yanıt da teist tarafından kabul edilemez.

Dördüncü yanıt: Belirlenimcilik insan özgürlüğü kavrayışımızla *bağdaşmaz* ve biz, eğer O eylemlerimizi bütünüyle belirlemişse, Tanrı'nın gözünde, otomatlardan başka bir şey olmayız. Bu durumda, bir varsayım olarak, O bizim özgür olmamızı istediğinden eylemlerimizi bütünüyle belirlemez ve biz bu yüzden eylemlerimizden sorumlu oluruz. (Burada teizmde özgür olmadığımız görüşüne yer verilmediğini varsayıyorum. Bu varsayım bizden ahlâki taleplerde bulunan teizmin versiyonları tarafından elbette doğrulanacaktır.)

Dört seçenek içinde, insani ve ilahi bakış açılarını –bu görüşe göre, ikisi de bağdaşmazcı, aslında liberteryandır– kaynaştırdığından ve Tanrı'yı dünyadaki acıların çok uzağına koyduğundan, dördüncüsü teist için en elverişli yol görünüyor. Tanrı belli bir miktarda acı vermeyi amaçlamış (böylelikle başkalarına karşı nazik olmayı ve saygı göstermeyi öğreniriz) olsa bile, aslında dünyada olduğu *kadar çok* acıyı amaçlaması gerekmez. Gelgelelim, sorunlar

gene vardır. Yukarıda liberteryanların insan eylemlerini cansız varlıkların hareketlerinden neyin ayırdığını açıklaması gerektiğini savunduk, çünkü özgürlük yalnızca birinciler için söz konusu olabilir. Ve dedik ki, bağdaşmazcının yapabileceği tek açıklama şudur: İnsan faillerin –cansız varlıklardan farklı olarak– yaptıklarını yapmalarına neden olan bir şey yoktur. Şimdi, eğer bu çizgide kalacak olursak, Tanrı'nın uzaktan bile olsa, eylemlerimizin nedeni olmadığını savunmamız gerekir. Eylemlerimizin, kelimenin tam anlamıyla, Tanrı ile hiçbir alakası yoktur. Teist bunu kabul edebilir mi? Bu elbette Tanrı'yı acılardan daha da uzağa koyar; çünkü bu çizgide Tanrı çekilen acıların dolaylı bir nedeni bile değildir. Ancak eğer O eylemlerimizin kötü sonuçlarından nedensel olarak sorumlu değilse, iyi sonuçlarından da sorumlu değildir. Gücüyle hiçbir şey yapmamaktadır O. Doğru şeyi yapmak için Tanrı'dan güç istemenin anlamı kalmayacaktır. Ne ki, şeyleri Tanrı'nın inayetiyle yapmak teizm için vazgeçilmezdir.

Başka bir sorun daha vardır. Tanrı'nın, olumsuz anlamda, yani eylemleri arzularına bağlı olan insan failler yaratması fikrini anlayabiliriz. Ama, kendi eyleminin nedensel yaratıcısı olan fail yaratan Tanrı olabilir mi? Bu mümkün müdür? Bu soruların nasıl yanıtlanacağına ilişkin hiçbir fikrimizin olmaması gösteriyor ki, liberteryanizm dünyada özgür faillerin ortaya çıkmasında Tanrı'nın rolünü tamamen anlaşılmaz kılar.

Dolayısıyla, dördüncü yanıt, teistin verebileceği en iyi yanıt gibi görünse bile, Tanrı ile insan fail arasındaki ilişkiyi tamamen karanlıkta bırakmak gibi güçlüklerden yakayı sıyıramaz.

D. TEİST, KÖTÜLÜK SORUNUNA YANIT VERMEYİ REDDEDEBİLİR Mİ?

Şöyle bir soru sormuştuk: "Acı, teistin çizdiği tabloda haklı çıkarılabilir mi?" Şimdi ise şunu sormak istiyorum: "Haklı *çıkarılmalı* mıdır?" Bazı teistler acıyı haklı çıkarma çabalarının, bir anlamda, kendini önemseme olduğuna inanır: Onlar dünyadaki acı-

nın oranını sıradanlaştırır ya da en iyi halde, azımsar. Oysa İspanya Engizisyonu ya da I. Mary dönemindeki dinsel zulmün saldığı korkular, Hitler rejiminin soykırımı, Stalin'in kulaklara yaptıkları; tüm bunlar, "esef verici olsalar da, daha büyük bir iyiye ulaşmanın zorunlu yan etkileri" denerek geçiştirilemeyecek kadar korkunçtur. Söz konusu teistler bu tür acıları haklı çıkarmaya kalkışmanın hata olduğu görüşündedir. Onun yerine, aklımızın almayacağı bir nedenin olduğu konusunda Tanrı'ya güvenmeliyiz. Eğer Tanrı'ya inanma akılcı bir argüman değil de, sadece bir inanç meselesiyse, Tanrı'nın bizim için en iyi olanı istediğine inanmak da öyledir. Tanrı hakkında akıl yürütmeye kalkıştığımızda çelişkilerden yakamızı kurtaramayışımız, teizmin temelden kusurlu doğasının değil; bizim sınırlı kapasitemizin kanıtıdır ancak.

Bu tutumun tutarlı olup olmadığını sormadan önce, acıyı tamamen haklı çıkaracak gerekçeler sunmakla kötülük sorununu bütünüyle yok saymak arasındaki bir ara konuma kısaca bakalım. Acıyı yalnızca *açıklamak* ve *haklı çıkarmak* arasında ayrım yapabiliriz. Teist acıyı özgür insan eyleminin sonucu olarak açıklamaya kalkışabilir. Ne var ki, bu acıyı haklı çıkarmaz. Acıyı haklı çıkarmak için, teist onu Tanrı'nın maksatlarına ilişkin bir görüşün içine yerleştirmelidir. Gelgelelim, bu ayrım açıklamanın, haklı çıkarmayı gölgede bırakması ihtimalini doğurur. Özgür iradeden medet uman teist, sevgi dolu bir Tanrı tarafından yaratılmış bir dünyada bu kadar çok acının ve sefaletin neden bulunduğunu açıklamak için, insan vahşetinin en kötü örneklerini, Tanrı'nın düzenindeki yerine göre, haklı çıkarmaya gerek duymayacaktır. Teistin takınacağı tutum şöyle olacaktır: Tanrı bu aşırılıklardan sorumlu değildir, ama Tanrı'nın bunları önlemek için girişeceği her çaba insan özgürlüğünün ihlali olacaktır. Gelgelelim, bir önceki paragraftaki tartışma bu orta yolun savunulamaz olduğunu göstermiştir. Eğer bağdaşırcıysak, özgürlüğümüz Tanrı'nın eylemlerimizi belirlemesiyle ihlal edilmiş *olmaz*, dolayısıyla eğer Tanrı acıyı engellemiyorsa, haklı bir nedeni olmalıdır. Öte yandan, eğer bağdaşmazcıysak, ahlâki fail Tanrı'dan tamamen bağımsızdır; bu teizme hiç de çekici gelmeyen bir görüştür. Bu yüzden, teist,

vâkıf olamasak bile, acının haklı bir nedeninin olduğuna inanmak durumundadır.

En baştan kabul etmemiz gerekir ki, inanan birinin bir filozof olması gerekmez. Bu, inançlarının dört dörtlük bir entelektüel savunmasını yapamayan birinin inancına ilişkin yapılan bir eleştiri değildir. Bu tür bir akıl desteği olmaksızın bile, onların inançları en saf ve en samimi türden inançlar olabilir. Giriş'te belirttiğimiz gibi, akılcı haklı çıkarmanın dinsel bir bağlamda yerinin olup olmadığı önemli bir meseledir ve bu meseleye daha sonra döneceğiz. Ancak biz şimdilik özel tür bir inananla, farazi bir rasyonel teistle ilgiliyiz; bu teistin inancı kısmen "bir şey niçin var olur?" şeklindeki entelektüel soruyu yanıtlama gayretidir. Bu teist, kötülük sorununun karşısına çıkardığı meydan okuyuşu anlayacaktır ve soruya yanıt vermeyi reddetmek akılcı bir haklılık gerekçesi aramayan yalın bir inancın ifadesi olarak değil; akılcı bir inanç olarak kabul edilen şeyin akılcı bir savunusu olarak yorumlanacaktır. Bu savunmada herhangi bir tutarsızlık ya da gerilim tespit edebilirsek, bu özel tür teistin akılcı olmadığını göstermiş olacağız.

Burada, en azından ilk bakışta, kötülük sorununa ilişkin bu yaklaşımda (ya da daha doğrusu, sorundan uzak durma tavrında) bir tutarsızlık var gibi görünüyor. Bir yandan, deniyor ki, herhangi bir haklı çıkarma girişimi acıyı küçümsemek olur. Sanki söylenmek istenen şey, acının ciddiye alınması gerektiği için haklılık gerekçesinin de olamayacağıdır. Ama öte yandan, yine deniyor ki acı sebepsiz değildir: Eğer Tanrı'nın maksatlarını anlarsak, dünyada niçin bu kadar çok acı –olmak zorunda– olduğunu da anlarız. Buradan anlaşılıyor ki, acının bir haklılık nedeni var. Dolayısıyla, çekilen acılar hem sebepli hem de sebepsizdir.

Bu tutarsızlıktan kurtulmak için, teistin konumu daha açık olarak şöyle izah edilebilir: Acıyı sınırlı insan zekâsı için anlaşılır hale getirmek kaçınılmaz olarak onu küçümsemek olacaktır. Her şeye rağmen, olaya Tanrı'nın gözüyle bakarsak (ki bunu, ilke bazında bile, yapamayız), acının haklılık gerekçesi olduğunu görürüz. Bunu biliriz; çünkü sevgi dolu Tanrı, nedensiz yere, zulme ve sebepsiz acıya izin vermez.

Bu elbette tutarsızlığı ortadan kaldırır, ama bedeli yüksektir. Bir önceki altbaşlıkta tartıştığımız insan özgürlüğüne belli yaklaşımlarla ilişkili olarak, olaylara insani bakış açısı ile ilahi bakış açısı arasında bir farklılık olduğunu söylemiştik. Hiç kuşkusuz, teistik yaklaşımın bütün anlamı, olayları Tanrı'nın bakış açısından görme ve gelip geçici gündelik işlere daldığımızda benimsemek zorunda kaldığımız yanılsamalı görüşten kurtulma çabası olmasından gelir. Eğer ilahi bakış açısına sahip olmak imkânsızsa, teistin bize ne dünya hakkında ne de dünyadaki yerimiz hakkında söyleyecek bir şeyi vardır. Ama belki de, kötülük sorununa bu yaklaşıma en ciddi itiraz, bunun teizmin akıldışı olduğunu kabul etmek anlamına gelmesidir. Bu da ciddi bir iddia olduğundan, akıl dışı inanç denen şeyin ne olduğuna ilişkin bir şeyler söylemem gerekiyor.

"Akılcı" sözcüğü, bir *içsel* ve bir de *dışsal* olmak üzere, iki farklı anlamda kullanılabilir. Bazen, diyelim, astrolojiye inanmanın akıldışı olduğunu söyleriz. Bununla kastettiğimiz şey, astrolojinin insan kişiliğine ilişkin "bilimsel" tabloya ters düştüğüdür. Şimdi, bu bilimsel anlatımdan bihaber ya da kuşku duyan biri astrolojik açıklamayı kabul etmekte diretirse, bu kişilere "akılcı değil" dediğimizde, sözcüğü dışsal anlamda, yani inançlarının makul düşüncenin kamusal, dışsal bir ölçütüyle çeliştiği anlamında kullanıyoruz demektir. Akılcı düşünce ölçütlerinin bizimkilerle aynı olduğunu ve kendi açılarından, bu standartları tutturamadıklarını ima etmeksizin, simyacılığın akıldışı olduğunu iddia edebiliriz. Oysa birisi için içsel anlamda irrasyonel dendiğinde, kastedilen o kişinin belli bazı enformasyonları değerlendirme biçimlerinde bir yanlışlık olduğudur. Örneğin, kişisel bir felaket haberi alan birini hayal edelim. Olayı düşünmek korkunç acılar verdiğinden, belki bilincinde olmaksızın, kişi kendisini böyle bir olayın aslında olmadığına inandırır ve dolayısıyla kendini aldatma durumuna düşer. Hiç kimse kendini aldatmanın doğru bilgi edinme yolu olduğunu düşünmez; ama bazıları, her şeye rağmen, kendilerini aldatmayı başarabilir. Bu tür insanlar kendi akılcılık ölçülerine göre yaşamayı başaramazlar: Onlar artık kendi açılarından da akılcı değildir. Tek-

rar simyacılara dönersek; diyelim, simyacılar kendi akılcılık ölçülerine uygun düşmeyecek inançlara sahipler: bu durumda onların içsel anlamda akılcı olmadıklarını söyleyebiliriz. İçsel akıldışılık suçlaması, dışsal akıldışılık suçlamasından daha ağırdır; çünkü kendi ölçütlerini uygulamayı başaramamak, başkasının ölçütlerini uygulamayı başaramamaktan daha az özür götürür.

Teistler ateistler tarafından sık sık akılcı olmamakla itham edilirler. Şimdi, eğer bu itham teistlerin dışsal anlamda akılcı olmadıklarına dairse, teistlerin bir kaçış yolu vardır: Ateistin benimsediği akılcılık ölçütlerini ya da bu ölçütlerin teistik inanca uygulanmasını sorgulayabilirler. Çok daha ağır olan *içsel* akıldışılık ithamıdır; çünkü bu, teizme içkin bir sorunun olduğu anlamına gelir. Burada söylemek istediğim şey, kötülük sorununa yanıt vermeyi reddeden teistlerin içsel akıldışılıktan suçlu olduklarıdır; en azından şu inançları bir arada taşıyorlarsa:

1 Sevgi dolu bir yaratıcıya inanmak entelektüel olarak savunulabilir.
2 Biz kötülük sorununu çözemeyiz; yani, biz acının varlığının ve doğasının sevgi dolu bir yaratıcının varlığıyla nasıl bir arada barındığını açıklayamayız.

Demek ki, insanın bakış açısından, sevgi dolu bir yaratıcıya inanmak acının mevcudiyetiyle bir arada düşünülemiyorsa eğer, bu inancı sürdürmek hiç de akılcı değildir. Acıyla sevgi dolu bir yaratıcının bağdaştığı *başka bir* bakış açısı tahayyül edebileceğimiz iddiası ise yersizdir. Nihayetinde, simyanın ya da astrolojinin akılcı düşünce ölçütleriyle çelişkiye düşmeyeceği başka bir bakış açısı tahayyül edebiliriz: Astrologlar (bir varsayım olarak) kendi açılarından akılcıdır. Ancak, görecilikçi olmadığımız müddetçe, bu bakış açılarını hatalı bularak reddetmemizin bir nedeni vardır. Aynı şekilde, bizim bakış açımızdan, acının haklı bir gerekçesi yoksa, acının haklı bir nedeninin olduğu herhangi bir bakış açısını (Tanrı'nınki de dahil) irrasyonel olarak reddetme nedenimiz vardır. Diyelim ki, Tanrı'nın bakış açısından, insanların çektikleri acılar

tamamen kabul edilebilir olsun: Bu ürkütücü bir keşif olurdu. O zaman, Tanrı'nın sahiden iyicil, en azından sözcüğe bizim yüklediğimiz anlamda iyicil olduğuna inanmayı sürdüremeyiz. Dolayısıyla, eğer teizmin ancak akılcıysa savunulabileceğine ve acının Tanrı'nın maksatlarına göre inandırıcı bir haklılık gerekçesi bulamayacağımıza inanıyorsak, teizmi reddetmemiz gerekir. Eğer teist (2)'yi kabul ediyorsa, (1)'den vazgeçilmelidir.

Bu bölümü, ereksel argüman bağlamında ortaya çıktığı haliyle, (1) ve (2) inançları arasındaki bir gerilim noktasına değinerek noktalayacağız. Öğretinin entelektüel olarak savunulabilir olması gerektiğine inanan teist, ateizm karşısında dört dörtlük bir argüman olarak değilse bile, en azından teizmi son derece cazip kılan bir değerlendirme olarak, ereksel argümanı öne sürebilir. Bu argüman ateizmin karşısına bir meydan okuma olarak şu soruyu diker: Dünyanın düzeni hakkında, iyicil bir ilahi varlığa göre yapılmış bir açıklama kadar basit ve inandırıcı da olan, nasıl bir açıklama yapabilirsiniz? Yanıt olarak ateist diyecektir ki, dünya gerçekten de düzenlidir; ama aynı zamanda acıyı da barındırır ve eğer evrenin en iyi açıklaması peşindeyseniz en az düzenin mevcudiyeti kadar acının mevcudiyetini de hesaba katmanız gerekir. Bu iyicil bir ilahi varlığın mevcudiyetini anlamayı çok zorlaştırır. Kötülük sorununu yanıtlamayı reddetmek ereksel argümanın meydan okuyuşunun gücünü önemli oranda azaltır. Hume, bu noktaya, *Dialogues Concerning Natural Religion* kitabında, karakterlerinden Philo'nun ağzından da olsa, değinmekte ve kendine özgü çarpıcılıkla açıklamalar yapmaktadır.

> Diyelim, insanın çektiği acıların ya da sefaletin Tanrı'nın sonsuz gücü ve iyiliği ile bağdaştığını kabul ettim.... Bütün bu tavizlerle ne kadar yol aldınız? Sırf bir olası bağdaşırlık yetmez. Bu katışıksız, yalın ve kontrol edilemez vasıfları mevcut katışık ve bulanık olgulardan; ama yalnızca bu olgulardan hareketle kanıtlamalısınız. Umut vaat eden bir girişim! Olgular, bu kadar yalın ve katışıksız; ama yine de sonlu olsalardı, bu amaç için yetersiz kalırlardı. Bu kadar gürültü patırtı, ses ve düzensizlik nerede görülmüş!
>
> (Hume 1779, Kısım X)

E. ÖZET

Bu bölümde tartıştığımız sorun, iyicil bir ilahi gücün varlığıyla dünyadaki kötülüklerin mevcudiyetini uzlaştırma sorunuydu. Eğer Tanrı bize acı çektirmeyi istiyorsa, bu haliyle O iyicil olamaz. Öte yandan, eğer bize acı çektirmeyi istemiyorsa, O etkili değildir. Bu sorunla baş etmek için izlenen iki yol ele alındı: (a) Teist, acıyı özgür insan failin eylemlerinin bir sonucu olarak ele alarak, acının doğrudan sorumluluğundan Tanrı'yı uzaklaştırmaya çalışabilir; (b) ya da teist, Tanrı'nın gözünde bir sebebi olsa da, acıyı herhangi bir haklılaştırma girişimi acıyı sıradanlaştırmaktan başka bir işe yaramayacağı temelinde, soruna yanıt vermeyi reddedebilir.

İlk bakışta, (a) umut vaat eden bir yol gibi görünüyor, çünkü hem Tanrı'nın iyicilliğinin nesnelerini yaratmak istediğini hem de yarattıklarının sahiden özgür olmalarını, sırf otomatlar olmamalarını istediğini düşünmek akla yatkındır. Gelgelelim, (a)'yı anlamak için, insan özgürlüğü ve bu özgürlüğün, evrendeki her durumun bir önceki durum tarafından tayin edildiği anlamına gelen, belirlenimcilikle ilişkisine dair bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. Bu mesele üzerine iki tutum belirdi: Özgürlüğün belirlenimcilikle bir arada bulunabileceğini savunan *bağdaşırcılık* ve özgürlüğün belirlenimcilikle uyuşamayacağını savunan *bağdaşmazcılık*. Ne var ki, burada bir açmazla karşılaştık. Eğer bağdaşırcılığı benimsersek, Tanrı'nın bir yandan her eylemimizi belirlerken öte yandan özgür failler yaratmış olduğunu kabul etmiş oluruz. Ama o zaman da Tanrı'nın niçin şeyleri zorunlu olmayan acılara yol açan eylemlerden kaçınabileceğimiz bir biçimde belirlemediği sorusu karşımıza çıkar. Öte yandan, eğer bağdaşmazcılığı benimsersek; Tanrı ancak eylemleri bir nedene bağlı olmayan failler yaratarak özgür failler yaratabilir demiş oluruz. (Bu fikrin bulanıklığı bir yana –ki bu Tanrı'nın *nedensiz* şeylere *neden* olduğu paradoksunu getirir– bizim ancak Tanrı'nın yardımıyla belli şeyleri yapabileceğimiz şeklindeki teistik inanca ters düşer.)

(b) yolunun sorunu ise, teizmi akıldışılığa düşürme tehlikesi barındırmasıdır. Bir yandan, şu kabul edilir: Biz acı sorununu çö-

zemeyiz ve bu yüzden bariz acı gerçeğiyle iyicil bir Tanrı'ya olan inancı uzlaştıramayız; ama öte yandan ise: Biz vâkıf olamasak da, çekilen acıların bir sebebinin olduğu temelinde iyicil bir Tanrı'ya inancımız sürer. Sorun, böylesi bir sebebin olduğunu varsaymayı haklı çıkarıp çıkaramayacağımızdır. Oysa böyle bir varsayımda bulunmayı ancak eğer iyicil bir ilahi gücün var olduğu inancımızı haklı çıkarabilirsek savunabiliriz. Ama bu tam da acı sorununun kuşkulu kıldığı şeydir. Eğer teizm rasyonel olarak savunulabilir bir inanış olarak düşünülecekse, bu hiç anlaşılmaz bir tutumdur.

F. EK OKUMA ÖNERİLERİ

Kötülük sorununa ilişkin çok sayıda tartışma vardır. Soruna bir rehber ve konuyla ilgili makalelerin bir derlemesi olarak bkz. Marilyn McCord Adams ve Richard Merrihew Adams (der.), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Hume'un sorunu çarpıcı bir biçimde sunuşunu *Dialogues Concerning Natural Religion* kitabının X. kısmında bulabilirsiniz (J. C. A. Gaskin (der.), Oxford: Oxford University Press, 1993).

İnsan özgürlüğü açısından acıyı Tanrı'nın iyicilliği ile uzlaştırma çabasının örneklerini Basil Mitchell'in *The Justification of Religious Belief* (Londra: Macmillan, 1973) ve Richard Swinburne'ün *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979) kitaplarında bulabilirsiniz. Swinburne'ün anlatımı Richard Gale tarafından *On the Nature and Existence of God* (New York: Cambridge University Press, 1991) kitabında eleştirilmiştir.

Özgürlük ve belirlenimcilik meselesine faydalı bir giriş için bkz. Gary Watson (der.), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

Üçüncü Bölüm

Tanrısız din

VIII

Tanrı bir kurgu mudur?

Faustus: Bence, cehennem bir masal.
Mephistophilis: Öyle sanmaya devam et sen; nasılsa tecrübe aklını başına getirecek

Marlowe, *Doctor Faustus*

A. GERÇEKÇİLİK, POZİTİVİZM VE ARAÇÇILIK

Kötülük sorununa verilen standart bir yanıt teizmi tümden reddetmektir. Bu yanıta göre, Tanrı yoktur ve bu yüzden hayatın dinsel olmayan anlamını bulmalı ve Tanrı'ya gönderme yapmayan bir ahlâk kurgulamalıyız. Gelgelelim, geçtiğimiz yirmi otuz yıldır teologlar arasında giderek etkili olan başka bir yanıt daha vardır. Sondan bir önceki cümledeki "bu yüzden" ibaresini ele alalım. Eğer Tanrı gerçek bir kendilik olarak yoksa, evrenin varoluşundan sorumlu değilse, buradan Tanrı'dan söz etmekten vazgeçmemiz ve eylemlerimiz üzerindeki herhangi bir dinsel etkiye karşı aşı olmamız gerektiği sonucu çıkar mı? Bazı yazarlar bu çıkarsamayı

reddetmiş ve Tanrı hakkında söz etmenin farklı bir yorumu bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu konumun bir zorluğu genellikle çok bulanık terimlerle ifade ediliyor olması ve birkaç dinsel süsleme takıştırmış bir ateizme, inancını kaybettiğini kabul edemeyen bir zamanların inançlısının sığınağından başka bir şey olmadığı görüşüne yol açmasıdır. Bu dinsel konumu belli bir açıklıkla ortaya sermek için –ki bence önemlidir– teorik kendiliklerin statüsü üzerine bilim felsefesinde yürütülen bir tartışmadan yararlanacağım. Bu bizim tartışmamız açısından yararlı olacaktır çünkü bu, tartışmaya katılanlar tarafından dikkatle tanımlanmıştır ve paralel bir teolojik tartışmayı da akla getirir.

"Nötronlar var mıdır?" sorusuyla işe başlayalım. Fizikçiler elbette "nötronlara" göre konuşurlar ve onları öteki kendiliklerle ilişkisi içinde tanımlayabilirler ("Bir nötron, protonla kütlesi aynı olan; ama elektrik yükü taşımayan, atomun bir bileşenidir") ve nükleer füzyon gibi süreçlerde nötronların hareketlerini yönlendiren yasaları tanımlarlar. Ancak nötronun gerçekten var olup olmadığı sorusu, fizikçilerin teorilerinde "nötron" sözcüğünü kullanıp kullanmadıkları sorusundan öte bir şeydir. Birincisi bu gibi teorilerin nasıl yorumlanmaları gerektiği meselesiyle ilgilidir. Bu konuda üç farklı yorum belirleyebiliriz. Birincisine *gerçekçilik* denir. Gerçekçiliğe (ya da "bilimsel gerçekçilik" diyelim bu felsefi tutuma, böylece hayata karşı bir tutumla ya da sanat tarihindeki bir hareketle karıştırmaktan korkumuz kalmaz) göre, bilimsel teoriler itibari değerleriyle alınmalıdır: Eğer bu teoriler dünyada "nötron" denen kendiliklerden bahsediyorlarsa, bu teorilerin aslında yaptıkları ya da yapmaya niyet ettikleri şey de nötronlardan bahsetmektir. Nötrondan bahsetmek, otomobil gibi çok bariz gündelik nesnelerden bahsetmekle kıyaslanabilir. Gerçekçiliği bir parça biçimsel olarak şöyle tanımlayabiliriz: Bilimsel teoriler dünyanın bu hali sayesinde ve dünya hakkında bildiklerimiz ya da gözlemlediklerimizden bağımsız olarak, doğru ya da yanlıştır. Bu son kısım oldukça karışık görünüyor, ama umuyorum gerçekçiliğin alternatiflerine sıra geldiğinde karışıklık azalacak. Bu arada, gerçekçiler her zaman (ille de) iyimser değildir: Fizikçiler tarafından

halihazırda ortaya atılmış bütün teorilerin mecburen doğru olduklarını düşünmeleri gerekmez. Birçok teori, belki de çoğu, yanlış olabilir. Gerçekçiliğe göre, önemli olan nötronlar hakkındaki teorilerin doğru olmaya muktedir olmasıdır ve *eğer* doğruysalar, dünyada gerçekten nötronlar vardır.

Gerçekçiliğin tam karşısında *araççılık* durur. Gerçekçiler bilimsel teorileri itibari değerleriyle, dünyanın doğru ya da yanlış tanımlaması olarak alırken, araççılar teorileri tanımlayıcı-olmayan, sonuçta ne doğru ne de yanlış olan, şeyler olarak alırlar. Araççıya göre teoriler, diyelim şeylerin nasıl hareket ettiklerine ilişkin öngörüde bulunabilmek için, belli bir biçimde manipüle edilebilen faydalı düzeneklerdir sadece. Teoriler salt kurgulardır. Araççılar, konumlarını desteklemek için, bilimde yaygın olan model kullanımına dikkat çekerler. Örneğin, genelde söylendiği gibi, farklı elementlerin atomlarını "temsil etmek" üzere farklı renkte topların ve atomlar arasındaki bağlantıları "temsil etmek" üzere topları birbirine bağlayan tellerin kullanılmasını ele alalım. Şimdi, açıkça, kimse bunun gerçekte olan şey olduğunu düşünmez: Tellerle bağlanmış milyonlarca renkli küçük top. Ancak bu modelleri manipüle ederek, maddelerin birbirleriyle nasıl etkileşime girecekleri ve bu etkileşimlerin sonuçlarının ne olacağına ilişkin doğru kestirmelerde bulunabiliriz. Dünyaya hiçbir doğrudan biçimde denk düşmüyor olsa da, modeller faydalı olabilir. Gerçekçi bunu kabul etmek zorunda kalacaktır; ama diyecektir ki, böylesi modeller bir dereceye kadar dünyada olanlara denk düşmüyorlarsa faydalı olmayacaktır. Yani, gerçekten atomlar ve moleküller denen şeyler olmadıkça ve modeller bu kendilikler hakkındaki hakikati kısmen kavramadıkça, modelleri öngörü düzenekleri olarak kullanmamız mümkün olmayacaktır. Gerçekçi ısrarla diyecektir ki, eğer teorilerimiz gerçekten salt kurgusal olsaydı, olağanüstü başarıları son derece mucizevi olurdu. Araççı bu argümanı hemen reddedecektir. Ona göre, faydalılık gerçekliğe denklik demek değildir ve bilimde *bağdaşmaz* modellerin kullanımına dikkat çekerek bu görüşünü daha ileri götürür. Bunun bildik örneği ışığın dalga ve parçacık modelleridir. Işık, bazı bakımlardan, su yüzeyindeki dalgalar gibi hareket eder

ve dolayısıyla bu dalgalar ışık için model alınabilir. Başka bakımlardan bir parçacık seli gibi hareket eder ve dolayısıyla ışık için göze görünen nesneler model alınabilir. Şimdi, araççıya göre, bu modellerin ikisinin de, en soyut biçim dışında, gerçekliğe denk düşmeleri imkânsızdır, dolayısıyla denklik nosyonundan pekâlâ vazgeçebiliriz. Işık için hem dalgalar hem de parçacıklar model alınabilir; ama bu, ışığın gerçeklikte neye benzediğine ilişkin bize hiçbir şey anlatmaz.

Teorilerin dünyayı tanımlamadığı ve ne doğru ne de yanlış olduğunu savunan bu oldukça aşırı araççılıkla daha ılımlı bir konumu ayırmak gerekir. Ilımlı konumdaki aslında şunu söyler: "Bütün bildiğimiz, teorimizin belki doğru olduğudur; ama biz onu doğruluğu hakkında herhangi bir varsayımda bulunmaksızın kullanabiliriz. Doğruluk önemli değildir, önemli olan faydalılıktır. Ve işin aslı da budur; çünkü bir teorinin gerçekten doğru olup olmadığını asla bilemeyiz –gerçeklik üzerinde onun hakkında yargıda bulunabileceğimiz ayrıcalıklı bir bakış açımız yoktur–, ama bir teorinin faydalı olup olmadığını kesinlikle bilebiliriz." Bu daha ılımlı konuma bazen *epistemolojik araççılık* adı verilir.

Ele alacağımız son tutum *pozitivizm*dir. Pozitivist, teorilerin ya doğru ya da yanlış olduklarını iddia eden gerçekçiyle aynı fikirdedir (ve dolayısıyla bu bakımdan araççıdan ayrılır) ancak teorilerin itibari değerleriyle alınması gerektiğine karşı çıkar. Yine nötronu ele alalım. Nötronların atom-altı ve dolayısıyla görülmez, kendilikler olduğu düşünülür. Gerçekçi, varoluşları algımızda (az ya da çok) doğrudan verili olmaktan çok algılayabildiğimiz şeyden çıkarılmak zorunda olsa bile, bu kendiliklerin varoluşlarına gönül rahatlığıyla inanır. Buna karşılık pozitivist, muhtemelen gözlemleyemeyeceğimiz şeylerden söz edebileceğimizi kabul etmeyecektir. Varsayım olarak görünmez olan nötronlar hakkındaki önermelerin gerçek anlamı deney sonuçlarıyla elde edilir: ölçülen uzunluklar, bir ekrandaki izler, bir Geiger sayacındaki tıkırtılar. Pozitiviste göre, yalnızca gözleyebildiğimiz şeylerden söz edebiliriz. Dolayısıyla, fizikçi açıkça nötronlardan söz ettiğinde, yaptığı laboratuvarda gözleyebildiği şeyler hakkında enformasyon ver-

mek için bir çeşit şifre, bir kısaltma kullanmaktan ibarettir. Öte yandan, açıktan arabalardan söz ettiğinde, gerçekten de arabalardan bahsetmektedir. Bu, umuyorum, yukarıda verdiğimiz formel gerçekçilik tanımını daha anlaşılır hale getirmiştir. Gerçekçi görüşü şu şekilde tanımladık: Bilimsel teoriler, *dünya hakkında bilme ya da gözlem yapma biçimimizden bağımsız olarak*, dünyanın bu hali sayesinde doğru ya da yanlıştır. Pozitivist bunun ilk parçasını kabul edecek; ama italikli kısmı reddedecektir. Pozitivizm, teorilerimizin gözleyebildiğimiz şeylerden bağımsız olarak doğru olabileceği görüşünü kabul etmez; çünkü teorilerimiz, tam da, gözleyebildiğimiz şeyler hakkındadır.

Pozitivizm halihazırda bilim felsefecileri arasında yaygın kabul gören bir tutum değildir. Bu tutumun ana sorunu, gözlenebilene göre verili bir bilimsel önermenin ne anlama geldiğini ayrıntılarıyla saymaya çalıştığımızda, kendimizi baş edemeyeceğimiz kadar çok adayla karşı karşıya bulmamızdan gelir. Aslında, her teorik tümce için, belli koşullar altında gözlemlenecek şey hakkında sonsuz sayıda önermeler olacaktır. "Kabın basıncı 25 atmosferdir" tümcesini ele alalım. Bu ilk bakışka açık ve net bir gözlem gibi görünüyor; ama aslında "basınç" terimi teorik bir terimdir ve bu bağlamda metre-küp hacim başına düşen gaz molekülleri sayısına dair çok bariz bir teorik fikirle bağlantılıdır. Ve, hiç kuşkusuz, basıncı doğrudan gözleyemeyiz: O ölçmek zorunda olduğumuz bir şeydir. Şimdi, pozitivist için, "Kabın basıncı 25 atmosferdir" tümcesinin aslında ne anlama geldiği, neyi temsil ettiği, doğrudan gözlenebilen, yani basınç ölçme aletinin gösterdiği sayılarla daha karmaşık bir tümce olarak anlatılabilir. Ancak burada bir sorun vardır: Ne tür bir sayaçtan bahsediyoruz? Basınç, bir cıvalı barometrede sıvının düzeyine göre mi, kadranlı barometrede ibrenin yerine göre mi, sıkıştırılmamış haldeki gazın orijinal hacmiyle sıkıştırma öncesi ve sonrası ısıya ilişkin bilgiler aracılığıyla doğrudan mı yoksa başka bir yöntemle mi ölçülecektir? Bunlardan birini, basınç hakkındaki tümcenin doğru anlamını veren şey olarak seçmek tamamen keyfidir. Açık ki, her ölçme yöntemini göz önüne almalıyız. Dolayısıyla, "Kabın basıncı 25 atmosferdir" tümcesi, son

tahlilde, yerini "Cıva seviyesi *n*, ibre *m*'yi gösteriyor ya da....vb." ifadesi alacaktır. Ancak basıncı ölçmek için sonsuz sayıda yöntem olduğundan, bu yeni ifade sonsuza kadar uzayacaktır. Ama sonsuz, teorik olmayan bir tümcenin anlamını kavrayarak ancak sonlu, teorik tümcenin anlamını kavrayabileceğimiz makul olarak söylenebilir mi?

Böylece bilim felsefesinin bu özel tartışma alanı içinde takınılan belli başlı tutumlar üzerine yaptığımız kısa özetin sonuna geldik. Her bir tutuma ilişkin ayrıntılara girmemize gerek yok; çünkü biz onları Tanrı'nın varlığı tartışması ile bir paralellik çizmek için gündeme getirdik. Yine de, sıra teolojik emsaline geldiğinde, bilimsel pozitivizmin karşısına dikilen, yukarıda özetlediğimiz sorunlar önem kazanacak.

B. RADİKAL TEOLOJİ

Bilimdeki gerçekçiliğe teolojideki gerçekçilik denk düşer. Demek ki, *teolojik gerçekçilik* Tanrı hakkındaki tümcelerin itibari değerleriyle alınması gerektiği görüşüdür. Bu tür tümceler tanımlayıcı ve dolayısıyla ya doğru ya da yanlıştır. "Bilimsel gerçekçilik" bilimsel teorilerin doğruluğuna ilişkin olarak bilinemezci diye kabul edilmekle birlikte, "teolojik gerçekçilik" terimi genelde geleneksel teistin konumunu belirlemek için kullanılır: Bu konuma göre, teistik tümceler yalnızca doğru olabilir değildirler, aynı zamanda fiilen doğrudur da. Gelgelelim, ben teolojik gerçekçilik terimini yere daha sağlam basan bir teori için kullanmayı yeğlerim. Bu anlamda, geleneksel ateiste bir teolojik gerçekçi denebilir. Geleneksel ateiste göre, teistik tümcelerin tanımlayıcı olmaları amaçlanmıştır ve bu yüzden doğruluk potansiyelleri taşımakla birlikte, bu tümceler fiilen yanlıştır. Önceki bölümlerdeki tartışmaların çoğu teolojik gerçekçiliğin varsayımı üzerinden yürütülmüştür. Yani, teizm dünyada gerçekte olan şeylere ilişkin bir hipotez olarak alınmıştır. Bu haliyle de varsayım kusurlu bulunmuştur. Buna karşılık olarak, teolojik gerçekçilik içinde kalabilir ve ateizmi ge-

leneksel anlamda benimseyebiliriz. Ya da teolojik gerçekçiliği tümden reddeder, eski teistik dili kabul edebiliriz; ama yeni bir yorumla. Bu ikinci karşılık radikal teolojinin projesidir.

"Radikal teoloji" tek bir öğretinin değil, teolojik dile ve dinsel pratiğe ilişkin bir yaklaşımın adıdır. Daha doğrusu, radikal teoloji, çok sayıda yazar için, "radikal" olarak tanımlanan ve oldukça farklı dil ve yöntemler kullanan bir dizi yaklaşımın adıdır. Bu yüzden, tartışmayı derinleştirmek için, son yıllarda özellikle öne çıkan çağdaş bir radikal teoloğu, Don Cupitt'i ele alacağım. Cupitt'in yazıları radikal teologların teolojik gerçekçiliği reddetmelerine ilişkin açık ve kolay anlaşılır bir anlatım sunmaktadır. Bununla birlikte, gerçekçi-olmayan tutumunda ciddi bir belirsizlik vardır ve biz bunu bilimsel araççılıkla bilimsel pozitivizm arasındaki ayrım üzerine düşünerek ortaya çıkarabiliriz.

Hatırlayalım, araççılık teorileri kurgular olarak alıyor, onları dünyanın doğru tanımları oldukları için değil; faydalı oldukları için kabul ediyordu. Pozitivizm ise teorileri tanımlamalar olarak, ancak gönderme yaptıkları şeyin değil; deneyle doğrudan elde ettiğimiz şeyin tanımlamaları olarak alıyordu. Soyut terimlerle ifade edilmiş haliyle araççılık ve pozitivizm, öyle görünüyor ki Tanrı hakkındaki tümcelere de uygulanabilir. Şöyle ki, *teolojik araççılığı* Tanrı söyleminin tamamen kurgusal olduğunu savunan görüş olarak tanımlayabiliriz. Yalnızca cehennem değil, cennet de masaldır. Tanrı hakkındaki hikâyeler üzerine düşünmenin önemi, açıktır ki, bu yolla kozmosun hareketini öngörebilecek olmamızdan değil; hayatlarımızı dönüştürebilecek olmasından gelir. Önümüzde bir iyi Tanrı imgesi duruyorsa, daha az bencil ve dolayısıyla daha doygun bir hayat sürdürmeye teşvik ediliriz. Demek ki, Tanrı'nın kendisi değil; Tanrı *fikri* iyiyi gerçekleştirebilmemize yarayan bir araçtır. *Teolojik pozitivizm,* teistik söylemin araççılıkla aşkın bir ilahi güce gönderme yapmadığı görüşünü paylaşır; ama böyle bir söylemi kurgu olarak almamakla ondan ayrılır. Pozitivist görüşe göre, görünüşte Tanrı hakkındaki söylem doğrudur ancak, simgesel bir dille, betimlediği şey ahlâki ve tinsel (bazılarına göre psikolojik) hayatlarınıza ilişkin doğruluklardır. Teistik dil aslında kodlanmış

biçimdeki ahlâki dildir.

Aslında, araççılık ve pozitivizm oldukça farklı, hatta bağdaşmaz felsefi tutumlardır. Buna rağmen, radikal teolojide –aslında, tek bir teoloğun yazılarında– iki tutumun ikisini de bir arada bulmak mümkündür. Bunu göstermek için, Cupitt'in büyük yankı uyandıran *Taking Leave of God* (1980) kitabından alıntılar yapacağım:

1 Tanrı, maneviyatın bizden istediği her şeyi kusursuz bir biçimde temsil eden ve kendinde somutlayan birleştirici simgedir.

(s. 9)

2 [Manevi hayat] bir hayali merkeze yönletilir.

(s. 10)

3 Hıristiyan iyi Tanrı öğretisi, kodlanmış biçimde Hıristiyan maneviyattır.

(s. 14)

4 Biz "Tanrı" sözcüğünü, dinsel talebin bize kendini duyurma biçimlerini bünyesinde toplayan kapsayıcı bir simge olarak kullanırız.

(s. 96)

5 Yalnızca dinsel bakımdan yeterli Tanrı var olamaz.

(s. 113)

6 ...acı çeken Tanrı...insanlığın gözyaşları ve benzer duygularıdır sadece.

(s. 113)

7 Tanrı sahip olmak zorunda olduğumuz bir mittir.

(s. 166)

Birinci, üçüncü, dördüncü ve altıncı alıntıları ikinci, beşinci ve yedinci alıntılarla karşılaştıralım. Birinci grup açıkça pozitivizmi gösteriyor. "Simge" ve "kodlanmış biçim" ifadelerine dikkat edin. Ayrıca Hıristiyan fikirlerin ahlâki ve manevi fikirlerle özdeşleştirilmesine de dikkat edelim: İyi Tanrı öğretisi, Hıristiyan maneviyattır; acı çeken Tanrı insanlığın gözyaşlarıdır. İkinci grup alıntılar

ise hiç kuşkusuz araççılığa işaret ediyor: Tanrı "hayali merkez", bir "mit"tir, O (gerçekten) var olamaz.

Burada en azından bir gerilim vardır ve bu gerilim çözülmelidir. Teistik tümceleri teistik-olmayan tümcelere indirgemeli ve gerçek anlamlarını açığa çıkarmalı mıyız? Yoksa, onları oldukları gibi bırakıp farazi şeyler olarak mı almalıyız? İlk seçenek daha az çekicidir. Önce radikal teoloğu, konumunun üstü örtülü bir ateizm olduğu suçlamasına maruz bırakır. Ahlâk dili özerk olabileceğinden, yani dinsel bir projenin parçası olarak sunulmaya ve asıl olarak Tanrı'ya başvurmaya ihtiyaç duymadığından, niçin kendimizi salt bu dille sınırlamayalım ve ilahi güçten, yargıdan, kurtuluştan ve lanetlenmekten söz eden yanıltıcı "kodlanmış" versiyondan vazgeçmeyelim? İkinci olarak, bilimsel pozitivizmin sıkıntısını hatırlayalım. Teorik tümceler yerine ölçüyle ilgili hangi önermeleri koymamız gerektiğini bulmaya çalışırken, sayılamayacak kadar çok önermenin olduğunu görmüştük. Yani, herhangi bir öğretiye atfedilebilecek sonsuz sayıda ahlâki anlam olabilir. Ama bir öğretiyle değil de, belli bir kutsal metinle ilişkili olarak Tanrı'nın eylemleri hakkındaki bazı çok özgün tümcelerle uğraşırken, gizli ahlâki anlamları bulma konusunda tam bir acze düşebiliriz.

Bilimde olduğu gibi, teolojide de, araççılık pozitivizme göre çok daha akla yatkındır. Aynı zamanda, radikal teolojinin yorumlanmasını da kolaylaştırır; çünkü Cupitt'in pozitivizme eğilim gösteren alıntılarının bile araççı bir yorumunu yapmak mümkündür. Tanrı'nın dinsel talebin bir simgesi olduğu fikrini alalım. Bunu tıpkı kurgudaki simgeler gibi düşünebiliriz. Dickens'ın *A Christmas Carol* romanında, Scrooge'ın uşağı Bob Cratchit'in zorluklar içinde neşe dolu olmanın bir simgesi olduğunu söylediğimizde, Dickens'ta olan ve çeşitli karakterlerinde yansıyan bir ideale işaret ediyor olabilirim. Kastettiğimiz, görünürde Bob Cratchit hakkındaki her tümcenin aslında belli koşullarda nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin bir tümce olduğu değildir. Benzer bir biçimde, dinsel kurgulardaki karakterler belli dinsel ideallerin yansıtılmasına hizmet edebilir.

O halde araççılık bizim radikal teolojiyi anlama modelimiz

olsun. Ancak yine bir sorunla karşılaşıyoruz. Eğer Tanrı hakkında söylenenler salt kurgusalsa, nasıl olur da hayatlarımız üzerinde etkili olabilir? Eğer Tanrı'nın bizden belli bir hayat tarzı sürdürmemizi istediği salt kurgusal olarak doğruysa, bu isteğe niçin karşılık verelim ki? Dinsel söylemin hayatlarımızı biçimlendirme tarzının bir özelliği, göründüğü kadarıyla, görece sorunsuz olmasıdır. Meselleri hepimiz biliriz; çok soyut ahlâk kurallarını gösterdiği düşünülen somut durumlara ilişkin hikâyelerdir. Eğer bize anlatılan yalnızca soyut halde ahlâksa, belki onu benimser ya da ona uygun bir hayat sürmeye dikkat ederim; ama belki de, aynı mesajı çarpıcı terimlerle veren ve kibir, kıskançlık ya da çılgınlık gibi çeşitli özelliklerin bir karakterle temsil edildiği bir hikâye kadar ondan etkilenmem. Somut olan soyut olandan daha çarpıcıdır. Bu noktada, radikal teolog şöyle diyebilir: *Tüm* dinsel söylem bir meseldir. Örneğin, Hıristiyanlıkta, Tanrı, birçok şey yanında, anne baba erdemlerini temsil eden, hikâyedeki somut bir şahsiyettir. Çarmıha gerilme, İsa'nın gömülmesi ve sonra mezarın boş olduğunun görülmesi acı çekme yoluyla manevi hayatımızı dönüştürmeyi temsil eden somut imgelerdir.

Ancak, dinsel söylemin bir dizi meselden oluştuğu görüşü dinin tam bir anlatımı olamaz; çünkü dinsel hayatın daha etkin özelliklerini ihmal eder. Din sırf içinde bir ders olan hikâyeleri edilgen bir biçimde dinlemekten ibaret değildir; din ibadet, dua, adanma, günah çıkarma ve tefekkür gibi etkinlikleri gerektirir. Din yalnızca aklımızla değil, duygularımızla da ilgilidir. Radikal teoloğun, bu yüzden, bir ilahi güce yönelmiş görünen dinsel etkinliklere girdiğimizde tam olarak ne yapmakta olduğumuzu açıklaması gerekir. Eğer dinsel öğretinin doğru anlayışı araççı anlayışsa, dini ibadete duygusal olarak nasıl katılıyor olabiliriz? Denebilir ki, burada bir sorun yoktur. Nihayetinde, hepimiz kurgulardan etkilenmişizdir. Kurgusal olduklarını bilsek bile, kurgu içinde akıp giden şeylere sıcak bakabilir, acıyabilir ya da onlardan iğrenebiliriz. Ve kurgunun yarattığı duygular başka insanlarla etkileşimlerimizi etkileyecek biçimde yönlendirilebilir. Büyük bir açmazla karşı karşıya kalan bir karaktere sempati duyarak, gündelik hayatımızda

açmazlarla nasıl başa çıkabileceğimizi daha iyi anlayabiliriz. Din bu bildik olgulardan faydalanmıyor mu zaten? Bunun olup olmadığını bulmak için, kurgunun duygularımıza ve duygularımız yoluyla eylemlerimize etki edebilmesinin nasıl mümkün olduğunu anlamamız gerekiyor. Ve iş bunu anlamaya geldiğinde, sormamız gereken şudur: Dinsel söylemin gücü gerçekten kurgunun gücünün bir örneğinden mi ibarettir yoksa aralarında bazı önemli farklılıklar var mıdır?

C. KURGU VE DUYGULAR

"Bu sadece bir masal", bir talihsizliğin hikâyesiyle altüst olmuş bir çocuğu (hatta bir yetişkini) teskin etmek için kullanılan, bildik bir nakarattır. Anlatılmak istenen, bir kere bir şeyin gerçekte olmadığını fark edersek, artık korkmamız ya da üzüntü duymamız için bir neden kalmayacağıdır. Bu elbette yanıltıldığımız durumlar için doğrudur. Yağmurlu bir gecede bir partiden eve dönerken birisinin şemsiyenizle çekip gittiğine boş yere inandıktan sonra, onu palto yığınları altında bulmak insanın içini rahatlatır. Ancak bu, kurgu olduğunu kabul ettiğimiz bir şey için niçin duygulandığımızı pek açıklamaz. Eğer birisi sonu acıklı olan bir romanı bitirdikten sonra gözyaşlarına boğuluyorsa, tipik olarak, bunun nedeni o kişinin romanın gerçeği anlattığına boş yere inanması değildir. Burada, teskin edici "bu sadece bir masal" sözü okurun duygularına hiçbir etkide bulunmayacaktır. Yoğun sisli bir günde tek başına ormanda yürüdüğünü okuduğumuz masum karakterin güvenliğiyle gerçek bir endişeye kapılacak kadar ilgilenebilir ve başına bir şey gelmediğinde ise rahatlarız. Ya da karanlıkta korkunç bir yaratık üzerine atlarken, romanda, kahramanımız uyanmış ve bir düş gördüğünü anlamışsa benzer bir rahatlama duyarız.

Gelgelelim, kurmaca olduğunu bildiğimiz bir şey için korku duymak son derece çelişkili değil midir? Kahraman asla hiçbir tehlike içinde olmamıştır çünkü, gayet açık ki, o var olmamıştır. Benzer biçimde, Hitchcock'un *Sapık* filminde annesinin kılığına gi-

rerek banyoda bir kadını öldüren adamdan bize kesinlikle hiçbir tehlike gelmez. Yine de, filmi gördükten sonra, bir süre banyoya girmeye biraz çekinebiliriz. Bu niçin olur? Çelişkiyi ortadan kaldırmanın iki yolu vardır. Birincisi, kendimizi olayın akışına kaptırmış giderken, bir kurguyu okuduğumuzu, duyduğumuzu ya da seyrettiğimizi unutur ve gerçekten hakikatin içinde olduğumuza inanırız. Duygularımızı harekete geçiren, bu inanıştır. Ancak bu açıklama kesinlikle yanlıştır. Tipik olarak, diyelim, tehlikede olduğumuz inancı yüzünden korkuya kapıldığımızda, bu konuda bir şeyler yapma eğilimine gireriz. *Sapık*'taki adamdan bize gerçekten bir tehlike geleceğinden korkuyorsak, onun nerelerde yaşadığını ya da yakalanıp yakalanmadığını bulmaya çalışırız. Gündüzleri bile, ve özellikle banyoya girdiğimizde, kapıların kilitli olup olmadığına dikkat ederiz. Ancak kurgu bizi doğrudan böyle davranmaya itmez. Filmi, sinemadan apar topar çıkıp polise telefon etmeksizin ya da en son çıkmış gazeteleri satın almaksızın seyrederiz. Bir an için bile aldanmayız. Dahası, bir an için gerçeklikle bağımızı koparmış ve yalnızca o an için kurgunun doğru olduğuna inanmış olsak bile, bu anlatıma göre, duygusal durumumuzun buna uygun olarak akıp gitmesi gerekir. Ancak, tipik olarak, duygularımız bu şekilde dalgalanmayacaktır.

İkinci ve daha makul olan açıklamaya göre, kurgu dikkatimizi, oldukça genel olsa da, yaşanan gerçekler üzerine toplayarak duygulanmamıza neden olur. Dickens'ın romanları dikkatimizi Viktorya dönemi İngilteresi'nde, ve az da olsa günümüzde yaşayan yoksulların korkunç durumlarına çeker. Bir bilimkurgu hikâyesi, güneş sistemi ötesindeki akıllı ve belki de kötücül hayat ihtimali hakkında ne kadar az şey bildiğimizi düşünmemizi sağlar. Sorunlu aile ilişkileri hakkında bir roman kendi sorunlu aile ilişkilerimizi düşünmemize neden olur ve içimizde suçluluk, öfke ve üzüntü uyandırır.

Bu açıklama kısmen doğru olmakla birlikte, hikâyenin tamamı bu kadar değildir. Bir kurgunun yarattığı duygular çok şiddetli olabilir, ama büyük bir ihtimalle kısa ömürlü olacaktır. Bu duygular kurgu doğrudan bilincimizi meşgul ettiği sürece etkili olur. Buna

karşılık, kurgunun dikkatimizi çektiği genel meseleler üzerine kafa yorarken kapıldığımız duygular, bizi doğrudan ilgilendirmedikleri müddetçe, muhtemelen daha az şiddetli olacak ve daha uzun bir zaman sürecektir. Bu anlatımın ikinci bir kusuru da, duygularımızın gerçek nesnesinin kurgusal karakterler değil; kurgusal durumun akla getirdiği dünyadaki bazı durumlar olduğunu iddia etmesidir. Bu, kurguyla yaşadığımız deneyime haksızlık olur; çünkü duygumuzun doğrudan nesnesi kesinlikle kurgusal karakterdir. Biz gerçekten de, bir biçimde bu duruma düşebilecek bir kimse için değil; karanlık, tehlikeli, sisle örtülü ormanda yolunu bulmaya çalışan kahramanımız *için* korkarız. Biz gerçekten de, birbirlerine sadık kalarak, ömür boyu ayrılan *Brief Encounter*'daki çift *için* üzülürüz. Duygularımızı böylesine doğrudan harekete geçiren, hayali karakterlerin kendileridir, simgeledikleri gerçek durumlar değil.

Üçüncü anlatım, kurguyla ilişkilerimizin doğası üzerine kapsamlı ve etkili yazılar kaleme alan, düşünür Kendall Walton tarafından yapılmıştır (Walton 1978a ve b). Walton'a göre, bir kurgusal hikâye ile karşı karşıya kaldığımızda, bir kendini-inandırma oyunu oynarız. Tıpkı, art arda dizilmiş birkaç sandalyenin bir otobüs olduğuna ya da tepeden tırnağa oyuncak silah ve su tabancalarıyla donanıp, iflah olmaz bir suçlunun peşinde olduğuna kendini inandırarak arkadaşını izleyen çocuk gibi, biz de adeta kendimizi romanın içine yerleştiririz. Orada, geçen olaylara tanık oluruz. Hatta kendimize bir rol biçer, karakterlerle konuştuğumuzu hayal ederiz. Walton'a göre, duygularımızın işe niçin karıştığını açıklayan şey kurguya etkin katılışımızdır. Kurmaca bir hırsız-polis oyununa dalmış bir çocuk çok heyecanlanabilir ve çığlıklar atarak korkuyla kaçabilir. Gerçekten de, hırsız-polis oyunu aksi halde sıradan bir saklanbaç oyunu olacak şey tarafından yaratılan deneyimlerin yoğunluğunu artırabilir. Psikolojik tepkiler de gerçek korku tepkileriyle aynı olabilir. Ama der Walton, bir fark vardır arada: Çocuk yiyen bir canavarın peşinde olduğuna kendini inandıran bir çocuk, ters giden bir şey yoksa sahiden korkmayacaktır, yoksa bu oyuna katılmazdı. Ancak bu duygu bize göre *sanki-korku*

diyebileceğimiz kadar gerçektir. Benzer bir biçimde, televizyonda bir korku filmi seyrederken *sanki-endişe* duyarız; eğer sahiden endişelenmiş olsaydık, televizyonu kapatırdık. Benzetmeyle, *Brief Encounter*'ın bizde uyandırdığı duyguları *sanki-acıma* ve *sanki-üzüntü* olarak adlandırmamız gerekir. Ne var ki, eğer öyleyse, bu sahte farzedilen duyguların sahici duygulara yakınlığı, sözde-korkunun yalandan-korkuya yakınlığından daha fazladır. Nihayetinde, sanki-üzüntü gerçek gözyaşlarına yol açabilir. Ancak yine de, duygu tamamen rahatsız edici bir duygu değildir ve tam da sevgilisine elveda diyen kadın oturma odasında tek başına kaldığında dünya başımıza yıkılmaz. O halde, kısaca, yalancıktan olduğunu bildiğimiz bir şey karşısında duygulanabildiğimiz paradoksuna Walton'ın bulduğu çözüme göre, kurgunun gerçek haline geldiği bir kendini-inandırma oyunu oynarız ve oyunun bir parçası, sahiden olmasa da, gerçek duygulara yakın şeyler duymaktır.

Söz konusu paradoksla baş etmek için kabul edebilceğimiz daha başka yaklaşımlar var mıdır? Şimdi, yukarıdaki üç stratejinin nasıl ortaya çıktığı üzerinde düşünmek için bir müddet duralım. Paradoksun asıl olarak üç bileşeni var. Birincisi, kurguyla karşı karşıya kaldığımızdaki inanç durumu, yani kurgunun yalan olduğu inancı. İkincisi, kurgunun yarattığı duygu durumu: korku, acıma vb. Üçüncüsü ise duygunun nesnesi, yani kurgusal karakter. Şimdi, yukarıdaki stratejilerin üçü de paradoksun farklı bir bileşenini değişikliğe uğratır. Birincisi inancı değiştirir: Aslında, biz kurgunun yalan olduğuna inanmayız. İkincisi, duygu nesnesini değişikliğe uğratır: Duygularımızın sahici nesnesi kurgusal karakter değil, gerçek dünyadaki bir başka kişi ya da durumdur. Üçüncüsü, Walton'ın anlatımı, duygusal durumu değişime uğratır: Bu gerçek korku/endişe/acıma değil, sanki-korku vb.'dir. Paradoksun zaten üç bileşeni olduğuna göre, öyle görünüyor ki, paradoksla başa çıkmanın bu üç stratejisi (ya da üçünün bir biçimde oluşturduğu şey) ihtimalleri tüketmiştir.

Ne var ki, dördüncü bir yol daha vardır ve bu bileşenlerin *hiçbirini* değişikliğe uğratmadığı gibi, olmadığını bildiğimiz bir du-

rumla karşılaştığımızda duygusal bakımdan etkilenmemizin çelişkili olmadığını savunur. Bu duruma çeşitli açıklamalar getirebiliriz. Bunların birisi, duygusal durumumuz, kurgusal temsile verdiğimiz az ya da çok otomatik bir tepkidir: Sinema ekranında aklını oynatmış bir katilin karanlıkta pusuya yattığını görür ve hemen korkuya kapılırız. Bu anlatım duygularımızla inançlarımız arasında belli bir uyumsuzluğun olmasına bağlıdır, öyle ki bilinçli olarak duygularınızı kontrol edemeyiz. Bu açıklama, bir duruma psikolojik tepkilerimiz pekâlâ otomatik olmakla birlikte, duygusal durumlarımızın büyük oranda o durumu nasıl yorumladığımız ve psikolojik tepkimizin nedeni olarak neyi gördüğümüz tarafından belirlendiği sonucuna varan 1960 başlarındaki ampirik araştırmalarla çelişir.

Böylelikle, kurgunun duygularımızı nasıl etkilediğine ilişkin bir dizi açıklamayı arkamıza alarak, dinsel etkinliklere katılımı nasıl anlamamız gerektiği sorununa dönebiliriz.

D. ATEİZM VE DİNSEL PRATİK

A Path from Rome kitabında, Anthony Kenny sonunda kendisini Katolik rahipliği bırakmaya götüren kuşkularını ve çatışmalarını anlatır. Kenny bir bilinemezci (agnostik) olmasına rağmen, hiçbir zaman Komünyon ayinine katılmayıp ve İncil'den dualar okumamakla birlikte, düzenli olarak kiliseye gittiğini de anlatır. Kiliseye gitmeyi artık yok olan inancını varmış gibi göstermek için değil; teizme olan sağlam inancını kaybetmiş birinin hayatında bile, dua etmek dahil, belli dinsel pratiklerin önemli rolü yüzünden sürdürür. İlk kitaplarından biri olan, *The God of the Philosophers*'da, Kenny dua eden bilinemezciyi, "okyanusta başıboş bir kayıkta salınan, bir mağarada çıkış yolu arayan ya da bir dağ yamacında asılı kalmış birinin; sesini hiç duyuramayacağı halde imdat istemesine, hiç görülmeyecek olsa da işaret fişekleri atması"na benzetir (Kenny 1979, s. 129). Çaresiz kişinin yardım çağrılarında nasıl makul olmayan hiçbir şey yoksa, dua edeninkinde de

yoktur: Bilinemezci dualarına kulak veren birinin olup olmadığını bilemez, ama böyle birinin olma şansı varsa duaları kabul edilecektir.)

Kenny için,(ibadetin İncil'e bağlı kalmadan yapılmasını haklı çıkaran şudur: Kenny'in konumu hiç kuşkusuz gerçekçi bir konumdur, yani kişi "Tanrı'ya, Allah babamıza, yerin ve göğün yaratıcısına inanıyorum" dediğinde kelimenin gerçek anlamında hakikat olduğuna inandığı şeyi söylemektedir. Oysa, bir bilinemezci bu sözcükleri sahtekârlık yapmaksızın ya da kendini kandırmaksızın sarf edemez.) Dinsel pratiklerin oldukça sınırlı bir ufkuna ilişkin –kişiyi teistik bir öğretiye kesinlikle mahkûm etmeyen– bu savunma teolojik araççılar tarafından kabul edilmeyecektir. Araççıya göre, eğer dinin bir anlamı varsa, o da, hepimizin bildiği gibi, doğru *olabilmesi* yüzünden değildir. Din ne doğru ne de yanlıştır. Araççılığın geçerli bir teolojik tutum olabilmesi için gerekli olan dinsel pratiğin gerçekçi yorumuyla teizmin yanlış olduğuna inanan bir ateistin de, ibadet edip dua okumasına imkân sağlayacak biçimde savunulmasıdır. Ben böyle bir savunmanın, dinin etkileriyle kurgunun etkilerinin karşılaştırılmasından çıkabileceğini düşünüyorum. Bir önceki altbaşlıkta ele aldığımız, kurguya karşı dört duygusal tepki anlatımı içinde, bence en makul olanı Walton'ın yaklaşımıdır. O halde, Walton'ın yaklaşımını dinsel pratiğe uygulayalım.

Bu yaklaşıma göre, dinsel pratikte bulunmak, bir kendini inandırma oyunu oynamaktır. Oyun bağlamında, bir inanç tümcesini zikrederek, Tanrı'nın olduğuna kendimizi inandırırız. Kendimizi Tanrı'nın ve O'nun kullarının yaptıklarının anlatımları olduğuna inandığımız şeyleri dinleriz ve tapınıyor, o Tanrı'ya dualar ediyor gibi yaparız. Walton'ın ifadesiyle, kendimizi o kurgusal dünyaya yerleştiririz ve böyle yaparak duygusal olarak etkilenmeye imkân vermiş oluruz, öyle ki artık dinsel bir ayinin yoğun bir deneyim olması mümkün olur. Duygularımızın doğrudan nesnesi kurgusal Tanrı'dır, ama daha kapsamlı olan bir nesne daha vardır, o da hayatımızdaki gerçek bireylerin toplamıdır. Kendini inandırma oyununda (örneğin, Hıristiyan gibi yapma oyununda), bize bir dizi dra-

matik imge sunulmuştur: Ahlâki değerimiz hakkında yargıda bulunmaya, bizi bağışlamaya ya da cezalandırmaya muktedir olan, yeryüzünde insan biçiminde görünen ve bilerek kendi ölümüne imkân veren, her şeye gücü yeten bir yaratıcı. Kendini inandırma oyunu bittiğinde, geriye kendimiz ve başkaları hakkında sorumluluk bilinci, manevi amaçlar peşinden gitme gereğine ilişkin bir bilinç vb. kalır.

Bu anlatım nasıl yeterli olabilir ki? Bir dizi güçlük kendini gösterir:

1 Dinsel pratiğe ilişkin bu açıklama, ibadet ve duanın gerçekten Tanrı'ya yönelik olduğuna ve böylelikle uyanan duyguların gerçek ve insanın hayatında doğrudan etkili olduğunu düşünen gerçekçinin açıklamasından çok daha az inandırıcıdır. Buna karşılık, araççı Walton'ın sanki-duyumlarıyla –gerçeğin taklidiyle– yetinmek zorundadır. Dinsel pratiğin böylesine sulandırılmış bir versiyonunun lafını etmeye değer mi?
2 Kurguyu kurgu olarak okurken, kişi sadece kendisini bir kendini inandırma oyununa davet eden yazarın tasarılarını izler. Dinsel belgelerin ve törenlerin yazarları (bazı dinsel yazılar açıkça kurgusal bile olsa), hiç kuşkusuz, devamlı olarak böyle bir davet çağrısı yapmıyordu. Bütün dini kendini inandırma olarak görmek, denebilir ki, onun orijinal maksadının çarpıtılmasıdır.
3 Herhangi bir kurgu görece başıboş seyreder: Bir kendini inandırma oyununu sonsuza kadar böyle sürdürmek mümkün değildir. Halbuki, din basitçe havasına girilecek bir şey değildir. Bir dinsel hayat sürdürmek neredeyse her zaman kişinin önünde olan, ona yol gösteren belli imgelere sahip olmak demektir. Eğer gerçekliğin bir yansıması olarak alınacak olursa, dinsel tablo varlığını nasıl koruyabilir ki?

Şimdi sırasıyla bu itirazları ele alalım.

Birinci itiraza araççının yanıtı şöyle olabilir: Dinsel pratiklerin gerçekçi açıklaması, teolojik gerçekliğin savunulamaz olduğu te-

melinde, ta baştan reddedilen bir seçenektir. Eğer teolojik gerçekçilik son derece sorunlu bir konumsa, ona dayanarak herhangi bir pratik hakkında sağlıklı bir açıklama yapılamaz. Dinsel pratiklere ilişkin araççı açıklama daha üstündür, çünkü kuşkulu metafizik varsayımlar üzerinde yükselmemektedir. Ancak duygulara ilişkin itiraz hâlâ geçerlidir. Araççıya karşı, dinsel bir tören esnasında söylenen şeylerin literal doğru olduğuna inanan birinin, hiç kuşkusuz, sahici duygular yaşayacağı, bu duyguların, sahici oldukları için, dinsel bir kendini inandırma oyununda doğan sanki-duygulara göre hayatımızda çok daha fazla etkili olacağı görüşü ileri sürülebilir. Bu konuda ne söylenebilir? Hakiki mümin (yani, bu bağlamda gerçekçi) salt dinsel törenin doğurduğu duygularla değil, inancıyla motive olacaktır. Şimdi, eğer araççı haklıysa, bu inançların bazıları, yani dinsel öğretilerin literal doğru olan kısmı yanlıştır ve bu yüzden yoz bir manevi hayata yol açar. Literal inancın kişinin hayatına etkisi, fiili olarak (kısmen) olumsuz olabilir. Örneğin, 6. bölümdeki argümanı hatırlayalım: Eğer bir eylemi Tanrı öyle istediği için yaparsak, sahiden özerk failler olmayız: Kendi başımıza neyin daha iyi olduğuna karar verme sorumluluğundan feragat etmiş oluruz.

İkinci itiraz tarihsel meselelere dikkat çeker. Dinsel yazılardan ve törenlerden sorumlu olanların niyetleri neydi? Onlar, belirsizliğe yer bırakmayacak terimlerle, genel olarak üzerinde fikir birliğine varılmış hakikatleri mi bildiriyorlardı? Yoksa onlar, kinayeli bir dille, içeriği oldukça bulanık fikirleri duyurmaya mı gayret ediyorlardı? Amacı, doğru önermelerin duyurusu ve Tanrı ile doğrudan bütünleşme için uygun bir ortam sağlamak olan törenler mi tasarlamışlardı? Yoksa maksat sadece, belki müzik eşliğinde ve belki de büyük ve güzel bir yerde, ortaklaşa girilen bir etkinliğin estetik ve dramatik etkisinden faydalanmak mıydı? Bu, ille de çatışmalı olması gerekmeyen, maksatların bir karışımı mı söz konusuydu. Bu yetkin şahsiyetlerin küçük bir grup çağdaşımız değil; yüzyıllara dağılmış ve çok çeşitli kültürlerden gelen büyük bir grup olduğunu düşündüğümüzde, bu sorulara tek bir kesin yanıt vermenin güçlüğü kolayca görülür. Ancak kesin olan şudur: Dinsel

yazıların ve törenlerin, bir dereceye kadar, hayal gücünün ürünleri olmadıklarını düşünmek mümkün değildir. Teizme ilişkin gerçekçi yaklaşımı kabul etsek bile, bu böyledir. Eğer evrenin bir yaratıcısı varsa, onu kavrayabilmemizin yolu hayal gücünü çalıştırmaktan geçer. Dinin etkisini açıklarken, gerçekçinin bile kurgunun ve kendini inandırmanın üzerimizdeki etkisinden faydalanması gerekir.

Şimdi üçüncü noktaya, kurgunun gelip geçiciliği ve dinin kalıcılığına bakalım. Karşıtlık, aslında, son derece aldatıcı bir karşıtlıktır. Kurguyla yeri geldikçe meşgul olduğumuz doğrudur. Bir kitap okuruz, konuya kapılırız, kitabı bitiririz, bir müddet okuduklarımız üzerine kafa yorarız; ama sonra başka işlere dalarız, belki de aynı kitaba birkaç yıl sonra yeniden bakarız. Ama bu anlamda, din de arada bir meşgul olduğumuz bir şeydir. Resmi dinsel ayin günde bir kez olabilir; ama büyük bir ihtimalle haftada bir, yılda bir, hatta belki bundan bile uzun aralıklarla olacaktır. Elbette, dinsel tefekkür dinsel bir ortamın dışında gerçekleşebilir; ama o zaman bile, öteki faaliyetler ve kaygılar işin içine girer. Buna rağmen, denebilir ki, yeri geldikçe yapılsa da, dinsel etkinlik ömür boyu süren bir şey olabilir. Ama kurgusal bir paralel bulmak için uzaklara bakmak zorunda kalmayız. Televizyondaki pembe diziler yalnızca yarım saat süre ve bir haftada bir, iki ya da üç kere yayınmlanır; ama görünürde sonsuza kadar sürer gider. Bu programların izleyicileri olarak, yıllarca tek bir kurguyla ilgilenmeyi sürdürebiliriz. Bu, aslında, kafamızı önemli oranda meşgul edebilir ve çeşitli kurgusal olayların ahlâki statüleri haftadan haftaya canlı tartışmaların konusu haline gelebilir. Ve eğer en sonunda bu kurgulardan bıkkınlık getirirsek, bunun tek nedeni programların kurgusal olması değil, dinin sahip olduğu zenginlik ve bütünlükten yoksun olmasıdır. Dinin kalıcılığı onun gerçeğe sadakatinin değil, dramatik gücünün kanıtıdır.

Son olarak, teolojik araççılığın, kaçınmayı amaçladığı tuzaklardan hiç de kaçamadığı iddiasını ele almak istiyorum. Buradaki genel düşünce şudur: Eğer belli bir önerme tutarsızsa, onu kurgusal olarak görmek tutarlı yapmayacaktır. Daha özgün olması için, II. kısımdaki ateizm için iki ahlâki argümana tekrar bakalım.

Birisi kötülük sorunuydu: Sevgi dolu bir Tanrı, önleyebilecek bir konumda olduğu halde, acıya nasıl izin verebiliyordu? Öteki ise ahlâki özerklik sorunuydu: Eğer ben yalnızca Tanrı'nın yapmamı istediğine inandığım için bir şeyi yapıyorsam, gerçek anlamda özerk olmadığım gibi ahlâki nedenlerle hareket ediyor da olmam. Dini, bir tür kendini inandırma oyunu olarak ele aldığımızda bile bu sorunlar çıkmaz mı? Şimdi sırasıyla bunlara bakalım.

Eğer yalnızca kurgusal olarak bile Tanrı'nın kusursuz, sevgi dolu ve her şeye gücü yeten olduğu doğruysa, yine *kurgusal olarak* O'nun engelleyebileceği acıya izin verdiği de doğrudur. Böylelikle, bizatihi kurgunun içinde belirgin bir gerilim vardır. Gelgelelim, kendini inandırma oyununa yalnızca katılmakla kalmayıp bir oranda onu yaratmış da olduğumuz için, bu oyuna neyi dahil edip neyi etmeyeceğimizi de seçebiliriz. Gerçekten de, çoğu teistik bakış açısından acı manevi gelişmede önemli bir rol oynar. Ancak dünyanın barındırdığı bariz olarak anlamsız acının korkutucu yokluğu fikrini oyuna dahil etmemiz gerekmez. Aslında, kurgu içinde gerilime neden olacak her şeyden uzak dururuz. Gerçekçi tasarıda bu manevranın emsali, inancımızı sarsmasın diye duruma gözlerimizi kapatmaktır. Gelgelelim, bu manevra kabul edilir olmaktan uzaktır.

Özerklik konusunda ne diyeceğiz. Eğer ben Tanrı'nın benim belli bir biçimde davranmamı istediğini tahayyül ediyor ve bu hayali istek yüzünden öyle davranıyorsam, Tanrı'nın gerçekten öyle yapmamı istediği için yapmama kıyasla daha ahlâki davranmış olmam. İstek sadece kurgusal bile olsa, göründüğü kadarıyla, ben sanki özerk bir fail değilmişim gibi davranıyor olurum. Ancak bu itiraz da yersizdir. Tanrı istiyormuş gibi yaptığım kendini inandırma oyunu, eylemlerimi doğrudan etkileyemez. Bunun yerine, oyuna kapıldıkça, ne yapmam gerektiğine ilişkin belli somut (kurgusal değil) inançlar edinmeye başlarım. Ben bu inançlara göre davranırım ve bu davranışımı tamamen özerk bir fail olarak gerçekleştiririm. Ne yapacağıma karar verdiğimde, bunu artık bir kendini inandırma isteğine dayanarak değil, kendini inandırma oyunu oynarken fark ettiğim bir gerekliliğe göre yaparım. Genelde, kurgu

davranış biçimimi etkileyebilir; ama böyle yapmaktaki nedenlerimiz herhangi bir kurgusal inancı gerektirmez.

Dini kurgu olarak açıklayan yaklaşımımız, gerçekçiliğe musallat olan belalar üretmez o halde.

Bu bölümde, teolojik araççılığı, teistik anlatımlara gerçekçi yaklaşan ve bu anlatımları yanlış oldukları için reddeden geleneksel ateizm karşısında savunulabilir alternatiflerden biri olarak sunduk. Gelecek bölümde, araççılığın aslında tek alternatif olduğunu savunan bir argümanı irdeleyeceğiz.

E. ÖZET

Teizmin ortaya çıkardığı zorlukların üstesinden gelmemiz mümkün olmadığından, onu tümden reddetmeyi tercih edebiliriz. Ne var ki, alternatif bir çözüm vardır ve bu da teizmi gerçekçi olmayan bir çizgi boyunca yeniden kurgulamaktır. Gerçekliğin doğrudan bir yansıması olarak görmesek bile, dinsel dili kullanmayı sürdürebiliriz. Bu radikal teolojinin tutturduğu yoldur. Bu kısmın birinci bölümünde, bilim felsefesinden alınmış iki modeli irdeledik: Bu iki model oldukça farklı gerçekçi-olmayan yaklaşımlar gösterir. Bunlardan biri, dinsel bağlamda, Tanrı hakkındaki tümcelerin anlam bakımından ahlâki gerekliliklerle ilgili tümcelere denk olduğunu savunan pozitivizmdir. Öteki ise, teistik tümceleri kurgusal ve dinsel törenleri de bir tür kendini inandırma oyunu olarak gören araççılıktır. Radikal teolog açısından araççılığın pozitivizme göre daha inandırıcı bir yol olduğunu savunduk.

Ne var ki, radikal teolog dinin ahlâki etkisinin ve dolayısıyla dinsel törenlerin anlamının gerçekçiliğin terk edilmesiyle nasıl olup da zayıflamadığını açıklamak durumundadır. Teizm gerçekten doğru değilse, teistik terimlerle konuşmayı niçin sürdürelim ki? Bu soruya verilen yanıtlardan biri kurguya verilmiş bildik duygusal yanıttan faydalanır. Kurgunun gerçekliğin hakiki bir tasviri olmadığını anlasak bile, duygusal olarak kurguya bağlanırız ve bu bağlanma yoluyla, gerçek dünyadaki hayatlarımız dönüştürülebilir.

Burada, var olmadığını bildiğimiz şeylere ilişkin korku, acıma ve sevgi duymak gibi belirgin bir paradoks vardır, ama bu paradoksu bir kere çözersek; dinin, inançsızlar için faydalarına ilişkin tutarlı bir anlatı sunabiliriz. Din ile kurgu arasındaki saçma sapan benzetmeler bu inançsız din savunusuna tehdit oluşturmaz.

F. EK OKUMA ÖNERİLERİ

Gerçekçi olmayan teorilerin karşılaştığı sorunlara ışık tutan, bilim felsefesinde gerçekçilik, araççılık ve pozitivizm konusundaki verimli bir tartışmayı W. H. Newton-Smith'in *The Rationality of Science* kitabının (Londra: Routledge&Kegan Paul, 1981) 2. bölümünde bulabilirsiniz. Diğer bir faydalı kaynak Bas van Fraassen'in *The Scientific Image* kitabıdır (Oxford: Clarendon Press, 1980, 1. bölüm).

Don Cupitt'in, radikal teolojisinin farklı boyutlarını anlattığı pek çok kitabı vardır; ama belki de en doğrudan ve anlaşılabilir olanı *Taking Leave of God*'dır (Londra: SCM Press, 1980). Radikal teolojiye daha kolay bir giriş için yine Cupitt'in *The Sea of Faith* (Londra: BBC Publications, 1984) kitabına bakınız; bu kitap geleneksel teolojik düşünceyi terk etme ya da en azından sorgulama gereği hissetmiş bir dizi tarihsel şahsiyete ilişkin sıkı tartışmalarla zenginleştirilmiştir. Cupitt'in, dil kavrayışına dayanarak, gerçekçiliğin hemen her türlüsünü reddedişi *The Last Philosophy*'de (Londra: SCM Press, 1995) işlenmektedir.

Dine gerçekçi-olmayan yaklaşımların öteki önermeleri D. Z. Philips'in eserlerinde bulunabilir. Özellikle bkz. *The Concept of Prayer* (Londra: Routledge&Kegan Paul, 1965) ve *Religion Without Explanation* (Oxford: Basil Blackwell, 1976). Gerçekçi olmayan yaklaşımın erken dönemli bir felsefi önermesi Richard Braithwaite'in "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief" makalesinde bulunabilir (yeni basımı, Basil Mitchell [der.], *The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1971, s. 72-91). İlginçtir, Philips bu konuma ilişkin Braithwaite'in

önermesine uzak durur.

Kendall Walton'ın *Journal of Philosophy*'deki (65 [1978], s. 5-27) "Fearing Fictions" makalesi kurguya karşı duygusal tepkilerimizin canlı bir anlatımını verir. Kurgusal "dünyalar"ın statüsü *Journal of Aesthetics and Art Criticism*'deki (37 [1978], s. 11-23) "How Close are Fictional Worlds to the Real World" makalesinde ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

IX

"Tanrı var mıdır?" gerçek bir soru mudur?

Metafiziğin Ortadan Kaldırılması
A. J. Ayer'in *Language, Truth and Logic*
kitabında bir bölümün başlığı

A. DEFLASYONİST ARGÜMAN

Ontolojik sorular, neyin var olduğuna ya da daha doğrusu ne tür genel şeylerin var olduğuna ilişkin sorulardır. Dolayısıyla, örneğin, "Hortlaklar var mıdır?", hem felsefecilerin hem de felsefeci olmayanların sorabilecekleri ontolojik bir sorudur. Bu soru felsefecileri ilgilendirir; çünkü hortlakların varlığı bedensiz varlıkların varlığı anlamına gelir ki, bu da kendi bedenlerimizle ilişkimiz hakkında ilginç bazı şeyler akla getirir. Gelgelelim, felsefecilerin ortaya attığı çoğu ontolojik soru felsefeyle ilgilenmeyen birisinin karşısına çıkmayacaktır. Örneğin, "Fiziksel nesneler var mıdır?" sorusu çoğu insana tuhaf bir soru gibi gelir; ama "Hayır. Nesneler fikirlerden başka bir şey değildir" şeklinde yanıt ve-

rebilecek olan felsefecinin yoğun ilgisini çeker. Hatta, "Sayılar var mıdır?" ve "Eğer bir nesne olarak kırmızı yoksa, kırmızılık diye bir şey olabilir mi?" gibi daha tuhaf ontolojik sorular da vardır.

Ontolojik soruları nasıl anlamamız gerektiği önemli ve zor bir meseledir. Bunları, "Dolapta bir şişe şarap var mı?" gibi, sıradan varoluş sorularını yorumladığımız gibi mi yorumlayacağız, yoksa başka bir yolla mı anlayacağız? Bu bölümde, ontolojik soruların itibari değerleriyle alınmaması gerektiği ve onlara verilen olumlu yanıtların sandığımız anlamda olmadığı görüşünü irdeleyeceğiz. Bu görüşe göre, bu sorular başka bir ifadeyle, kesinlikle gerçekliğin nihai doğasına ilişkin değildir. Bu yaklaşıma *deflasyonizm* denir. Açıktır ki eğer deflasyonizm savunulabilirse, bu kitabın ilgilendiği ontolojik soru, yani "Tanrı var mıdır?" sorusu açısından önemli içerimleri olacaktır.

Eğer ontolojik sorular bizim normalde onlara atfettiğimiz anlama gelmiyorsa, deflasyonizme göre, nedir anlamları? Biz, Rudolf Carnap'ın, deflasyonizmin klasik anlatımı olan "Empiricism, Semantics, and Ontology" (1950) makalesini temel metnimiz olarak alacağız. Carnap, ontolojik soruları yorumlamanın iki meşru yolunu kavramayı amaçlayan bir ayrım yapar. Şöyle yazar:

> Nitelikler, sınıflar, sayılar, önermeler var mıdır? Bu ve benzeri sorunların doğasını daha açık anlamak için, her şeyden önce kendiliklerin varoluşlarına ya da gerçekliklerine ilişkin iki tür soru arasındaki temel ayrımı kabul etmek zorunludur. Eğer birisi kendi dilinde yeni bir tür kendiliklerden söz etmek isterse, yeni kurallara tabi olan yeni konuşma biçimlerinin bir sistemini işin içine sokmak zorundadır; biz bu sürece, söz konusu yeni kendilikler için dilsel bir *çerçeve* kuruluşu diyeceğiz. Artık iki tür varoluş sorununu ayırabiliriz: Birincisi, *çerçeve içinde* yeni türden belli kendiliklerin varoluşu ki biz onlara *içsel sorular* diyeceğiz; ve ikincisi, *bir bütün olarak kendilikler sisteminin* varoluşu ya da gerçekliğine ilişkin sorular ki onlara da *dışsal sorular* diyeceğiz. İçsel sorular ve muhtemel yanıtları yeni ifade biçimlerinin yardımıyla formüle edilirler. Yanıtlar, çerçevenin mantıksal mı yoksa olgusal mı olduğuna bağlı olarak, ya salt mantıksal yöntemler ya da ampirik yöntemlerle bulunabilir. Bir dışsal soru ise yakından ilgilenilmesi gereken bir sorunsal karakteri taşır.
>
> (Carnap 1950, s. 242)

Şimdi argümanı adım adım izleyelim. Burada kullanılan anlamda çerçeve, bu terimleri ve ifadeleri yönlendiren kurallarla birlikte terimlerin ve ifadelerin bir sistemidir. Carnap'ın özellikle ilgilendiği bir örneği, sayılar sistemini ele alalım. Bu sistem öncelikle "üç", "beş" vb. gibi terimlerden oluşur: Genel terim "sayı"dır; "-den büyük" gibi terimler sayılar arası ilişkilerin terimleri; "asal" ve "negatif" gibi terimler sayıların özelliklerinin terimleri; ve "artı", "bölü" gibi terimler sayıların işlevlerinin terimleridir. İkinci olarak sistem, içinde bu terimlerin olduğu ifadeleri içerir: "Beş bir sayıdır", "üç bir asal sayıdır" Üçüncüsü, sistem sayılar arasında, hem özel bir biçimde ("üç artı üç altı eder") hem de daha genel bir biçimde ("iki negatif sayının çarpımı bir pozitif sayı eder"), ilişkileri yönlendiren kuralları içerir.

Bir çerçevenin ne olduğunu gördükten sonra, çerçeve içindeki belli soruları incelemeye geçebiliriz. Örneğin, "yüzden büyük asal sayı var mıdır?" diye sorabiliriz. Bu bir içsel soru örneğidir, çünkü sayılar sisteminin kabul edilmesini önvarsayar ve buna verilecek yanıt bu çerçevenin kurallarını izleyecektir.

Şimdi "Sayılar var mıdır?" biçimindeki metafizik soruyu ele alalım. Bunu nasıl yorumlayacağız? Carnap bize şöyle bir ikilem sunar: Önce bunun bir içsel soru, yani sayılar sistemini önvarsayan bir soru olarak düşünüldüğünü farz edelim. O halde, yanıt açıkça "Evet"tir; çünkü "Sayılar vardır" önermesi "Üçle yedi arasında bir asal sayı vardır" gibi özgün bir içsel önermeden çıkar. Ancak bu tür bir sorunun yanıtı elbette son derece sıradandır. Zaten çerçeveyi kabul ettiğimiz için, sayılara göre konuşuyor oluruz ve böylelikle bu bildik anlamda sayıların olduğunu kabul ederiz. Ancak eğer "Sayılar var mıdır?" içsel bir soru olarak düşünülmüyorsa, doğası gereği *dışsal* olarak, yani çerçeveyi kabul etmeden önce sorulmuş bir soru olarak yorumlanmalıdır. Ama ona verebileceğimiz tek anlam onu sayıların çerçevesini kabul edip etmeyeceğimize ilişkin bir soru olarak almaktır. Eğer böyleyse, soru, çerçeveyi kabul etmenin tavsiye edilebilirliğine ilişkin pratik bir soru olarak görülecektir. Böyle bir soruya verilecek açık ve net yanıt sayıların çerçeveyi kabul etmeden yapamayacağımız kadar faydalı olduğu

şeklindedir. Gelgelelim, eğer soru pratik bir soruysa, teorik; yani olgulara ilişkin bir soru olamaz. Sonuç olarak, soruya verilecek yanıt bize sayıların gerçekliğine ilişkin hiçbir şey anlatmaz.

Carnap'ın deflasyonist argümanı böyledir. "Sayılar var mıdır?" gibi bir soru ancak iki yoldan biriyle yorumlanabilir: İçsel bir soru olarak ya da dışsal bir soru olarak. Eğer içsel bir soru olarak yorumlanırsa, yanıt sıradan bir yanıt olacaktır. Eğer dışsal bir soru olarak yorumlanırsa, yanıt yalnızca pratik bir tavsiye olacaktır. Yanıtların hiçbiri, ilgili olduğu varsayılsa bile, sayıların metafizik gerçekliğine ilişkin değildir. Ne var ki, sorunun başka bir meşru yorumu olmadığından, sayıların gerçekliği meselesi mesele değildir.

Carnap tarafından ele alınan başka bir örnek fiziksel nesneler sistemi örneğidir:

> Şeyler için çerçevesiyle birlikte şey dilini bir kez kabul ettiğimizde, içsel sorular sorabilir ve yanıtlayabiliriz; Örneğin, "Masamda beyaz bir kâğıt var mıdır?", "Kral Arthur gerçekten yaşadı mı?", "Boynuzlu atlar ve insan başlı atlar gerçek midir yoksa hayal ürünü müdür?" vb. Bu sorular ampirik soruşturmalara göre yanıtlanmalıdır...Bu içsel sorularda ortaya çıkan gerçeklik kavramı metafizik olmayan, ampirik, bilimsel bir kavramdır. Bir şeyi gerçek şey ya da olay olarak tanımak onu belli bir uzay-zaman konumunda şeylerin sistemine dahil etmeyi başarmak anlamına gelir, öyleki o artık çerçevenin kurallarına göre, gerçek olarak tanınan öteki şeylerle birlikte çerçeveye uyar.
>
> Şeyler dünyasının kendi gerçekliğine ilişkin dışsal soruyu bu sorulardan ayırmalıyız. Önceki soruların tersine, bu soru ne sokaktaki insan ne de bilim insanları tarafından ortaya atılır, bu soruyu yalnızca felsefeciler sorar. Bu soruya gerçekçiler olumlu. öznel idealistler ise olumsuz bir yanıt verirler ve tartışma yüzyıllardır bir çözüme ulaşmadan sürer gider. Ve çözülemez de, çünkü yanlış bir biçimde dile getirilir. Bilimsel anlamda gerçek olmak sistemin bir öğesi olmak demektir; bu yüzden, bu kavram anlamlı bir biçimde sistemin kendisine uygulanamaz.
>
> (agy. s. 242-3)

Geriye, şeylerin gerçekliği, yani "şeylerin çerçevesini kabul etmeli miyiz?" sorusunun yalnızca dışsal, pratik yorumu kalır ve olumlu

bir yanıt sadece bu çerçevenin kullanışlı bir çerçeve olduğu anlamına gelir. Eğer bu metafizikçiyi tatmin etmezse, kendi bileceği şeydir.

Yukarıdaki fiziksel nesneler örneği Carnap'ın niçin dışsal sorunun yalnızca pragmatik, teorik olmayan bir yorumuna imkân tanıdığını açıklar. "Fiziksel nesneler *gerçek* midir?" diye sorduğumuzda, en azından soruyu itibari değeriyle alacak olursak, yalnızca belli bir çerçeve içinde tanımlanabilen bir terimi ("gerçek") kullanırız. Açık ki, "gerçeği" tanımlarken başvurabileceğimiz tek uygun çerçeve, bu bağlamda fiziksel nesne çerçevesidir. Sayılar sisteminde tanımlandığı anlamda, fiziksel nesnelerin gerçek olup olmadıklarını sormanın hiçbir anlamı olmayacaktır. Ancak eğer fiziksel nesne çerçevesinde tanımlandığı anlamda "gerçek" terimini kullanıyorsak, zaten çerçeveyi kabul etmiş oluruz ve soru sadece içsel bir soru olabilir. Eğer soruyu dışsal bir soru olarak düşünüyorsak, itibari değeriyle alamayız. Bir bütün olarak çerçeveye göre anlamlı bir biçimde sorabileceğimiz tek soru, çerçevenin kabul edilmeye değip değmeyeceğidir.

Eğer Carnap haklıysa, bir önceki bölümde sunduğumuz gerçekçilikle pozitivizm arasındaki tartışma tamamen yersizdir. Carnap'ın kendi konumu en iyi araççılık olarak açıklanabilir: Belli kendilikler hakkında olduğu sanılan önermeler sadece hesaplama, öngörüde bulunma ya da sınıflandırma için faydalı düzeneklerdir; önermeler dünyanın tanımları değildir ve bu yüzden ya yanlış ya da doğru oldukları düşünülmemelidir.

Bu bizi şaşırtabilir. Carnap, ben "bir masada oturuyorum" dediğimde, tümcenin doğru olmasının mümkün olmadığını ya da masaların gerçek olmadığını mı söylüyor? Carnap'ı yorumlamanın en iyi yolu, bence, onun şöyle bir önermede bulunduğunu düşünmektir: Bizi şaşkınlığa düşüren, nötronların ya da sayıların ya da kaplumbağaların *gerçek* olup olmadıklarını sormak yerine, "nötron" ya da "sayı" vb. gibi terimleri içeren bir dilin kullanıma sokulmasının faydalı olup olmadığı şeklinde daha açık ve net bir soru sormalıyız. Elbette "doğru" ya da "yanlış" sözcüklerini koruyabiliriz; ama ben "bir masada oturuyorum" dediğimde, böyle bir

tümcenin doğruluğu salt belli bir çerçeveyi kabul etmiş olmamdan ibarettir ve o çerçevenin kurallarına göre, bir masada oturduğumu söylemeye hakkım vardır.

B. ARGÜMANIN TEİZME UYGULANMASI

Carnap'ın düşündüğü gibi, eğer gerçekçilikte kuşku doğuran bir yan varsa, kuşkular teizmle ateizm arasındaki geleneksel tartışma hakkında da doğabilir. Onlar, belki de, akla uygun bir meseleyi tartışmıyorlardı. Carnap'ın argümanından bu sonucun çıkarılıp çıkarılamayacağını görmek için, argümanı teolojik bir bağlama yerleştirelim.

Teistik çerçeveyi şöyle tanımlayabiliriz. İlkin, "Tanrı" terimini ve çağrıştırdığı ifadeleri –"Tanrı iyidir", "Tanrı eşsizdir", vb.– gündeme getiririz. Sonra, "Tanrı" terimini fiziksel nesne çerçevesine bağlayan ifadeleri –"Tanrı evreni yarattı", "Tanrı yarattıklarını sever" vb.– işe katarız. Üçüncü olarak, belli önermelerin doğruluğuna karar vermek için yöntemler ortaya atarız. Bu kısmen İncil ya da Kuran gibi kudretli bir metin olacaktır. Çerçeve aynı zamanda, metindeki tümceler içinde, literal gerçek anlamda yorumlanacağı düşünülen tümcelerle metaforik ya da alegorik yorumlanacakları ayırabilir.

Şimdi "Tanrı var mıdır?" sorusunu ele alalım. Bu soruya deflasyonist yaklaşım muhtemelen şöyle olacaktır: Eğer soruyu, örneğin, Hıristiyan teolojik çerçevede olduğu gibi, içsel bir soru olarak yorumlarsak, yanıt hem açık hem de sıradan olacaktır; çünkü "Tanrı vardır" yanıtı, "İsa Tanrı'nın oğludur" gibi öteki içsel önermelerden çıkar. Öte yandan, eğer soruyu dışsal, çerçevenin benimsenmesinin uygunluğuna ilişkin bir soru olarak yorumlarsak, vereceğimiz ancak pragmatik bir yanıt olabilir. Teistik çerçeveyi benimsemenin pragmatik nedeni şudur: Onu benimseyerek, dinsel bir ideali de benimsiyor ve böylelikle daha doygun ve belki de daha düzenli bir hayat sürdürebiliyoruz. Ancak bu Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin hiçbir ontolojik anlam taşımaz; gerçekten de, def-

lasyonist sonuca göre, Tanrı'nın gerçek olup olmadığına ilişkin sorunun tümü sahte bir soru, anlamlı kılamayacağımız bir sorudur. Aslında, burada radikal teolojiden yana bir argümanla karşı karşıyayız; söz konusu argümanda başbaşa kaldığımız teolojik önermeler, argümanlar geçerliyse şayet, araççı bir görüşü yansıtır: Teolojik tümceler aşkın bir varlığa gönderme yapmazlar ya da onu tanımlamazlar ve bu amaçlanmamıştır da.

Deflasyonist argümanı değerlendirmeden önce, onun teolojik uygulanışına karşı getirilen birkaç itirazı ele almalıyız. Denebilir ki, şimdiye kadar argümanın doğal bir hedefi olmaktan çok uzak olan teistik söylem Carnap'ın meydan okumak istediği önerme türlerine hiç benzemiyor. İşte bu benzemezlikten bazı örnekler:

(a) Deflasyonist argüman "F'ler var mıdır?" biçiminde, genel sorularla ilgilidir. Buna karşın, "Tanrı var mıdır?" hiç de genel değil, tersine özel bir sorudur; tekil bir nesneyle ilgilidir.

(b) Hiç kimse sayılardan bahsetmekten, sayı kavramlarını kullanmaktan makul olarak imtina etmez. Ve hiç kimse ciddi olarak fiziksel nesnelere inanmazlık edemez. Kendiliklerin gerçekten var olup olmadıkları konusunda, önceden verilmiş bir karara göre koşullu olarak kabul etmediğimiz bu çerçeveleri kullanmaktan da geri duramayız. Buna karşılık, teistik çerçeve bize dayatılmamıştır. Aslında çerçeve son derece tartışmalıdır ve kabulü tamamen önceden o çerçevenin ontolojisinin –yani, Tanrı'nın varlığına dair bir inancın– kabulüne bağlıdır.

(c) Varoluşa ilişkin sorular en çok, soyut kendiliklerle, yani, algılayamadığımız ya da daha genelde, nedensel olarak etkileşime giremediğimiz şeylerle ilgileniyorsak önem kazanır. Bu tür kendilikler sayıları, önermeleri ve sınıfları kapsar: Carnap'ın argümanının başlangıç tümcelerinde öne çıkardığı bu kendiliklerdir. Sayıların ya da önermelerin gerçek olduğu nosyonu çok kuşku götürür; ama sandalyeler gibi fiziksel nesnelerin gerçek olduğu nosyonunda kuşkuya hiç yer yoktur. Şimdi, Tanrı açıkça soyut değil; somut bir

kendiliktir, dolayısıyla bu argümanın teizme uygulanması yersizdir.

Bu benzemezlikler ne kadar önemlidir? Sırasıyla bakalım. (a)'ya yanıt verirken, "Tanrı var mıdır?" sorusunun özel bir soru olarak düşünülebilmesinin nedeni, "Tanrı" teriminin burada, özgün bir şeyi nitelemek maksadıyla, özel isim olarak kullanılmasıdır. Ama eğer "Tanrı" *sadece* özel isim olarak kullanılabiliyorsa, "Tanrı var mıdır?" sorusu kendi yanıtını önvarsayacaktır. Ve eğer "Tanrı" terimi hiçbir şeye gönderme yapmıyorsa, soru içerikten yoksun olacaktır. Nasıl "Martin Chuzzlewit" sadece aynı ismi taşıyan roman bağlamında bir özel isim olarak kullanılabiliyorsa, "Tanrı" da sadece teistik çerçeve içinde bir özel isim olarak kullanılabilir. "Tanrı"nın bir özel isim olarak kullanıldığı yerde, "Tanrı Kızıldeniz'i böldü mü?" türü, içsel sorular sorabiliriz; çünkü terimin çerçeve içinde bir göndermesi vardır. Gelgelelim, eğer "Tanrı var mıdır?" dışsal bir soru olarak düşünülüyorsa, genel bir soru olarak yorumlanmalıdır: "Bir Tanrı var mıdır?" ya da daha açıkça "Evreni yaratan, kusursuz iyi olan, kendini İsrail'in seçilmiş insanlarına lütfeden, vb. bir X var mıdır?" Özel isimler barındırmayan bu soru "sayılar var mıdır?" türü bir sorudur. Dolayısıyla, eğer deflasyonist argüman herhangi bir genel varoluş sorusu için geçerliyse, Tanrı'nın varlığı sorusu için de geçerlidir.

(b)'ye gelince, sayıların ya da fiziksel nesnelerin çerçevesini benimsemezlik edemeyeceğimiz kesinlikle doğrudur. Ancak nötronların ve elektronların çerçevesini benimsemekten imtina edebiliriz ve argüman fiziğin bu son derece teorik kendilikleri için pekâlâ bir anlam ifade etmeyebilir. Çerçevenin genel kabul edilebilirliğinin deflasyonist argümanda önemli bir rol oynamadığı görülüyor.

Son olarak, (c)'ye ilişkin ne söyleyebiliriz? Carnap'ın tartışmalarından ortaya çıktığına göre, o özel olarak soyut nesneleri hedeflememektedir. Aslında, yukarıdaki alıntılardan birinde gördüğümüz gibi, Carnap hiç kuşkusuz fiziksel nesnelerle ilgilidir. Argümanını uzay-zaman noktalarına da uygular (agy., s. 248). Her

durumda, argümanın yapısı tıpa tıp aynıdır. Soyut kendiliklerden özellikle kuşku duyabiliriz ve böylesi kendilikler konusunda, gerçekçilik ciddi epistemolojik sorunlar doğurur; ama eğer argüman sağlamsa genel için de geçerlidir. Her halükârda, soyut nesnelerin sorunlu doğası aklımıza takılmışsa, pekâlâ diyebiliriz ki, geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen özellikler, yani uzay ve zamanın dışında olmak, değişmemek ve zorunlu olarak var olmak, O'nu sıradan fiziksel nesneler kategorisinden daha fazla sayılar kategorisine yaklaştırır.

Sanırım, bu değerlendirmeler Carnap'ın argümanını bu teolojik bağlama taşımakla temel bir hataya düşmediğimizi gösterir. Ne var ki, göreceğimiz gibi, soyut nesnelerin özellikle sorun teşkil eden doğasına ilişkin bu son itiraz ciddi bir nokta olarak karşımıza çıkacaktır.

C. İÇİ BOŞALTILMIŞ DEFLASYONİZM

Eleştirisine geçmeden önce deflasyonizmin argümanını tekrarlayalım. Bir çerçeve, bir dille bir kurallar dizisidir: Kurallar dilin terimlerinin nasıl kullanılacağını, dil içinde ifade edilen belli sorulara nasıl karar verebileceğimizi gösterir. *İçsel* sorular sadece verili bir çerçeve benimsendiğinde sorulabilir. *Dışsal* sorularsa, çerçeveyi kabul etmeden önce, bizatihi çerçeve hakkında sorulabilen sorulardır. Bu ayrıma netlik kazandırmak açısından, kurguyla bir benzetme yapmak faydalı olabilir. *Middlemarch* gibi bir romanı ele alalım. Bu aslında bir çerçevedir; bize belli karakter ve yer isimleri verir ve bu karakterler ve yerler için neyin doğru olduğuna karar vereceğimiz bir araç sağlar. Kitabı okumaya karar vermek, havasına girmek bir çerçeveyi benimsemektir. Şimdi, kitabı okurken, "Dorothea, Casaubon'un *Key to All Mysteries* kitabını yayınladı mı?" diye sorduğumuzu farz edin. Bu kurgu dışında "Dorothea" ve "Casaubon" hiçbir şeye gönderme yapmadığından, bu sadece *Middlemarch* kurgusu içinden sorabileceğimiz bir sorudur, yani, soru içsel bir soru olmak durumundadır. Kitabı

okuyarak, sorunun yanıtını buluruz.

Bir kitabı okumaya, tahayyül gücümüzü kullanarak bir kurguyla ilgilenmeye karar vermek onu gerçekten olan bir şey olarak almak değil; bir önceki bölümde söylediğimiz gibi, sanki o gerçekmiş gibi davranmaktır. Benzer bir biçimde, bir çerçeveyi benimseme kararımız o çerçeve içinde sözü edilen kendiliklerin varlığına inanmamızı getirmediği gibi, içsel sorulara verilen herhangi bir yanıtın nihai doğruluğuna inanmamız da gerekmez. Dorothea'nın Casaubon'la evlenmesi ancak roman içinde doğrudur. Benzer bir biçimde, 3'ten büyük asal sayıların olduğu ancak sayılar çerçevesi içinde doğrudur. Bunu bir kere anladığımızda, neyin var olduğuna ilişkin bir araştırma olan ontolojinin terk edilmesi gerektiğini fark ederiz. "F'ler var mıdır?" diye sorduğumuzda, anlaşılmaz ve yanıt verilemez metafizik bir soru sormuyorsak şayet, ya dışsal bir soru ("Bizim için F çerçevesini benimsemek faydalı mıdır?") ya da bir içsel soru ("F'lerin olduğu F çerçevesi içinde doğru mudur?") soruyoruz demektir.

Deflasyonizm argümanı için bunları söyledikten sonra, denebilir ki bu argümanın can alıcı bir özelliği, bir çerçeveyi benimsemek, bu çerçevenin gerçekliği yansıtan bir çerçeve olduğunu düşünmeyi gerektirmez. Eğer çerçevelerle romanlar arasındaki benzetmeyi düşünecek olursak, bu ortaya çıkar. Ama belki, kabul ettiğimizde bizi gerçekliği yansıttığını düşünmeye mecbur bırakan bazı çerçeveler vardır. Bu, öz olarak Anselm'in ontolojik argümanı olan teistik çerçeve örneğinde göstermeye çalıştığı şeydir. Anselm için, Tanrı kavramını anlamak O'nun akla hayale gelebilecek her şeyden büyük bir varlığı temsil ettiğini anlamaktır. Tanrı'nın varlığını inkâr eden aptallar en azından aklında bu Tanrı fikrinin yer tuttuğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın en azından havsalasında var olduğunu kabul etmek durumundadır. Ancak gerçeklikte var olan bir varlık salt kavrayışta var olan bir varlıktan büyük olacaktır, dolayısıyla eğer Tanrı sadece kavrayışımızda olsa bile, büyük bir varlığı, yani gerçeklikte var olan bir varlığı kavrayabiliriz. Oysa Tanrı özel olarak akla hayale gelebilecek her şeyden büyüktür, dolayısıyla O gerçeklikte var olmalıdır. Anselm'in argümanını Car-

nap'ın terimleriyle şöyle ifade edebiliriz: Eğer teistik çerçevenin terimlerini anlamışsanız, çerçeveyi gerçekliği resmeden bir çerçeve olarak kabul etmekten başka bir şey yapamazsınız. Gelgelelim, 2. bölümde gördüğümüz gibi, Anselm'in ontolojik argümanı tutarlı değildir.

Gene de gerçekliği yansıttığını düşünmek zorunda olduğumuz bir çerçeve vardır ve bu *bize* ilişkin olan çerçevedir. Bu çerçevenin hangisi olduğu kendimizi nasıl gördüğümüze; fiziksel nesneler olarak mı, beden bulmamış bir biçimde var olabilen zihinler olarak mı, yoksa sadece zaman içinde var olan nesneler olarak mı gördüğümüze bağlıdır. Kendimiz hakkında konuşmak faydalıdır: Bizler duygularımızı, arzularımızı ve niyetlerimizi ifade edebilmek ve geçmiş deneyimlerimizi anlatabilmek isteriz. Konuşmanın faydası konuşma nedenimizden gelir. Ama denebilir ki, böyle bir çerçeve benimsemek onun *doğruluğuna* inanmamızı getirmez. Bütün bildiklerimiz ne olursa olsun, benlik diye bir şey olmayabilir. Gelgelelim, "Bu çerçeveyi kim benimsiyor? Kim benlikten bahsediyor?" diye sorduğumuzu farz edelim. Yanıt "Ben" olmalıdır. Dolayısıyla, benlik çerçevesini benimseyebilir olmanın bir önkoşulu çerçevenin, en azından kısmen, gerçekliği yansıtması gerektiğidir. (Bu Descartes'ın var olduğumuz konusunda yanılgıya düşemeyeceğimize ilişkin meşhur içgörüsünü ifade etmenin bir yoludur, çünkü yanılgıya düşebilmek için önce var olmalıyım.) O halde ben çerçevesini benimsemek bu çerçevenin gerçekliği yansıttığını kabul etmeyi getirir. Özel bir çerçevenin bizi içermesi o çerçeveye *ontolojik* otoritesini kazandırır. Farz edin ki, kendimizin zaman içinde var olan nesneler olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda, eğer bir şeyin bizimle zamana bağlı belli bir ilişkiye girdiğine ve böylelikle onun zamana bağlı bir nesne olduğuna inanıyorsak, o nesnenin gerçek olduğunu düşünmekten başka bir şey yapamayız. Soyut nesne çerçevelerinin getirdiği sorun onların bizimle girdikleri ilişkilere göre değil, böyle bir ilişkinin *yokluğuna* göre tanımlanmalarıdır: Gerçekçiliğin bir türüne göre, sayılar zaman ve uzay dışı nesnelerdir ve herhangi bir zihinden bağımsızdır. İşte bu yüzden, bu tür çerçevelere gerçeklik atfetmekte

kuşkucu davranırız: Onlara ontolojik otorite vermenin hiçbir nedeni yoktur. Sayı çerçevesini benimsemiş olabiliriz, ama bu bizi sayıların gerçek olduğunu düşünmeye zorlamaz; çünkü onlar, denebilir ki, "bizden biri" değildir. Burada söylemek istediğim şey, benimsenecek doğal tutum ontolojik bir tarafgirlik, sadece bizden şeylerin, zaman içinde var olan şeylerin varoluşuna inanmaktır. "*Middlemarch* gerçek midir?" sorusunu düşünün. Bunu soran biri büyük bir ihtimalle romana içsel bir şey sormamaktadır, çünkü böyle bir şey romanda geçen olayların gerçekte romanda mı geçtiğini sormak olurdu ve yanıtı bellidir. Eğer ciddiye alınacaksa, soru dışsal, *Middlemarch*'ın gerçekliğe denk düşüp düşmediği sorusudur: Buradaki "gerçeklik" içinde yaşadığımız dünyadır. Eğer yanıt "Evet"se, bu bizi romanda geçen karakterlerin, yerlerin ve olayların gerçekliğine inanmaya zorlar.

Carnap'ın ontolojik sorulara yaklaşımı sayılar gibi sorunsal kendiliklere gayet doğru bir biçimde uygulanmıştır. Bizim gibi, zaman içinde var olan nesneler için uygulanması ise doğru değildir. Bu, Tanrı'nın zaman içinde var olan bir kendilik olarak mı yoksa zaman dışında var olan bir kendilik olarak mı düşünülmesi gerektiğine ilişkin yeni bir tartışmaya yol açar. Eğer O, zaman içinde var olan bir kendilik olarak kavranırsa, "Tanrı var mıdır?" sorusuna açık bir anlam verebiliriz: O'nun bizimle aynı çerçevenin bir parçası olup olmadığını soruyoruz. Ancak eğer, bazı felsefecilerin belirttiği gibi, Tanrı kavramı zamanın tamamen dışında bir varlık anlamına geliyorsa, Tanrı'yı sayılar ve başka soyut nesnelerle aynı sınıfa sokmak uygun olacaktır. Başka bir ifadeyle, "Sayılar var mıdır?" gibi, "Tanrı var mıdır?" sorusu da Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin değil; teistik çerçeveyi benimsemenin uygunluğuna ilişkin bir soru olarak ele alınmalıdır.

D. ÖZET

"Tanrı var mıdır?" bir ontolojik soru örneğidir. Ne var ki, bu tür sorular sorunludur. Bir şeyin var olduğunu söylediğimizde ne demek

isteriz? Rudolf Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology" adlı makalesinde, böylesi soruların ancak ya onları "çerçeve" adını verdiği şeyi benimsemenin uygunluğu hakkında sorular olarak ya da o çerçeve içinde sorulmuş sorular olarak yorumlayarak anlaşılabileceğini ileri sürmüştür. Carnap'a göre, örneğin, matematikteki ya da fizikte kendilikler "hakkında" ya böylesi kendiliklerin gerçekliğine inanmak ya da onları başka bir şeye göre indirgemeci bir biçimde anlatmak zorunda kalmaksızın söz edebiliriz. Bu *deflasyonizmin* argümanıdır.

Eğer teizmi, ontolojik bir konuma ilişkin bir önerme olarak alırsak, karşımıza Carnap'ın deflasyonist argümanı çıkar. Carnap'ın argümanı kabul edilecek olursa, yalnızca sayılar ve benzerlerinin varlığı sorunu değil, Tanrı'nın varlığı sorunu da yersiz kalacaktır. Başka bir ifadeyle, eğer deflasyonizm doğruysa, hepimiz teolojik araççılar olmalı ve teistik önermelerin tanımsal olmadıklarını savunmalıyız.

Gelgelelim, Carnap'ın argümanı en çok soyut kendilikleri, yani (birileri tarafından) zamanın ve uzayın dışında var oldukları sanılan kendilikleri değerlendirirken akla yatkındır. Zamana bağlı nesnelere uygulandığında ise o kadar makul görünmez; çünkü biz, kendimiz zamana bağlı nesneleriz ve kendi varlığımızı düşünmezlik edemeyiz. "Var olmak"ın temel anlamı zaman içinde bir yerde durmaktır. Dolayısıyla, "Tanrı var mıdır?" sorusu ya Tanrı'nın zaman içinde var olup olmadığına ilişkin bir soru olarak alınmalı ya da deflasyonistin onu yorumladığı gibi yorumlanmalıdır.

E. EK OKUMA ÖNERİLERİ

Burada tartışılmamış olan, "metafizik" ve teolojik soruların anlamsızlığı üzerine meşhur bir saldırı *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz, 1936) kitabıyla A. J. Ayer tarafından yapılmıştır.

Rudolf Carnap'ın deflasyonist argümanını "Empiricism, Semantics and Ontology" makalesinde bulabilirsiniz. Makale ilk ola-

rak *Revue Internationale de Philosophie* c.4 (1950)'de basılmış ve daha sonra, bazı değişikliklerle P. Benacerraf ve H. Putnam'ın derlediği *Philosophy of Mathematics* (2. baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1983) kitabının 241-57 sayfalarında yeniden yayımlanmıştır.

Descartes'ın var olduğumuzdan kuşku duyamayacağımıza ilişkin meşhur argümanı Meditations'un ikincisinde ortaya atılmıştır. Bkz. René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, der. Donald A. Cress, 3. basım, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. Bırakın evrensel kabul görmeyi, bu argüman çok fazla tartışma doğurmuştur. Bu konuya ilişkin olarak bkz. örneğin, Georges Dicker, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 2. bölüm.

Zamanın dışında bir Tanrı anlayışı Paul Helm'in *Eternal God: A Study of God without Time* kitabında (Oxford: Clarendon Press, 1988) savunulmuştur.

X
Ateist ölümden korkmalı mıdır?

> Eğer insanın ölümsüzlük inancını yok edecek olursanız, aynı anda sadece sevgiyi değil; dünyaya hayat veren yaşama gücünü de tamamen tüketmiş olursunuz.
>
> Fyodor Dostoyevski, *Karamazof Kardeşler*

A. ÖLÜMLÜLÜK MUAMMASI

Nihayet, ölüm konusuna geldik. Teizmle ateizm arasındaki karşıtlık en keskin biçimde bu konuda kendini gösterir. Çünkü ölüm üzerine kafa yorduğumuzda, teizm bizi hem kişisel hem de kişisel olmayan açılardan rahatlatabilir. Kişisel bakımdan, teizm bize ebedi hayat, ölümden sonra daha iyi bir varoluş umudu verebilir. Kişisel olmayan açıdan, tüm doğal şeylerin gelip geçiciliğinden duyduğumuz kedere bir çare sunabilir. Gördüğümüz her şey fanidir, Tanrı ise ebedi ve daimidir. Ve, sevgi ve iyilik gibi, değerli olan şeyler onda gizli olduğu müddetçe, o şeyler de ebedidir. Ama görünen o ki, ateist için değişmeyen ve yok olmaya yüz tutmayan hiçbir şey yoktur.

Gelgelelim, bütün teistler ölümden sonra hayata inanmaz. Ve bazı teistik olmayan dinlerde de ruhun ölümsüzlüğü fikri vardır. Dolayısıyla, teizmle ateizm arasındaki zıtlık her zaman yukarıda sunulduğu kadar şiddetli olmayabilir. Buna rağmen, teistler genelde ölüme ve gelip geçiciliğe ilişkin ayrıksı bir görüşe sahiptir ve bu görüş onlara huzur ve güven verir. Peki, her şeyin sonunu düşünürken ateistin elindeki kaynaklar nedir? Bu son bölümde, ölümün korkutucu görünmesinin bazı nedenlerine bakacak ve bu nedenlerin haklı olup olmadıklarını ele alacağız.

Ölüm zamana bağlı bir olgu, bir tür değişimdir ve dolayısıyla zaman içinde vuku bulur. Dahası, karşımıza çıkardığı bilmecelerin birçoğu zamanın özelliklerinden gelir. Ölüme ilişkin ilk anda akla gelen sorulardan bazıları şunlardır:

1 Niçin doğmadan önceki, *geçmiş* varolmayışımızdan daha çok ölümden sonra gelecek varolmayışımızdan kaygı duyarız?
2 Hayatımızın etkilerinin biz öldükten sonra da sürüp gitmemesinden niçin korkuya kapılırız? Niçin, örneğin, unutulmaktan ve çeşitli tasarılarımızın hiçliğe gömülmesinden korkarız.
3 Termodinamiğin İkinci Yasası'na göre, evrenin donmuş ve ölü olacağı gelecek zamanın sonsuz bir biçimde sürüp gitmesi bizi niçin ürkütür?
4 Şayet ölümden korkuyorsak, niçin bazılarımız bunun tersinden de, hayatımızın ebediyen sürmesinden de (belki daha fazla) korkarlar? Ne ölümlülüğü ne de ölümsüzlüğü istemek çelişkili değil midir?

Aşağıda, bu bulmacaların belli bir zaman tablosundan çıktığını, başka bir tabloya baktığımızda nelerin olacağını göreceğiz.

B. ZAMAN IRMAĞI VE BUZ DENİZİ

Bazı bakımlardan zaman uzaya hiç benzemez ve bu, uzay üç bo-

yutluyken zamanın yalnızca bir boyutunun olmasından daha derinlere giden bir benzemezliktir. Ele alacağımız, ilk zaman teorisine göre –ben buna *A teorisi* diyorum– zaman içkin olarak geçmiş, şimdi ve gelecekten oluşur. Buna karşılık, uzay içkin olarak "burası" ve "orası"ndan *oluşmaz*. "Burası" benim, her nasılsa, bulunduğum yerdir; ama bunun, senin için "burası" olan yerle aynı olması gerekmez. "Burası"nın ne anlama geldiği sadece konuşan kişinin yerine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, burası ile orası arasındaki ayrım uzaydaki özel bir konuma göre yapılabilir. Gelgelelim, şimdiki an için dikkate değer olan şey, onun hepimiz için aynı olmasıdır. A-teorisi için, bu böyledir; çünkü biz şimdi olan şeyle şimdi olmayan şey ayrımı yaptığımızda, ayrım konuşmacının zaman içindeki konumuna göre yapılmaz, zaman içinde nesnel bir bölünmeye denk düşer. Eğer hiçbir gözlemci olmasa bile, geçmiş ve gelecek anlardan ayrı, bir şimdiki an yine olacaktır. Ancak "burası" diyebileceğimiz hiçbir biricik yer yoktur; çünkü bir yerin burada olması bir gözlemcinin bakış açısını yansıtır. Elbette, cansız bir nesnenin açısından bakabilir ve onun yerinin şu nesneye göre "burada" olduğunu söyleyebiliriz; ama bu durumda bile "buradalığın" hiçbir yerin içkin bir özelliği olmadığını kabul etmek durumundayız.

A-teorisinin geçmiş ve geleceğin gerçekliğine ilişkin aldıkları tutuma göre iki değişik biçimi vardır. Bunlardan, *kapalı geçmiş, açık gelecek* diyebileceğimiz birincisi bakımından; geçmiş gerçektir, gelecek gerçek değildir. Bu metafizik önermeye göre, ilke olarak, vâkıf olup olmadığımıza bakmaksızın *geçmiş* olgular vardır; ama *gelecek* olgular yoktur. Örneğin, şu ya da bu biçimde herhangi bir kanıt olup olmadığına bakmaksızın, son dinozorun (ya da dinozorların) sindirim sorunlarından mustarip olup olmaması gibi bir olgu vardır. Gelgelelim, insanoğlunun Pluton'u kolonisi haline getip getirmeyeceği bir olgu olarak henüz ortada yoktur. Geleceğe dair yaptığımız bazı önermelerin şimdi doğru oldukları söylenebilir olsa bile, onlar ancak ve ancak söz konusu önermenin doğru olmasını temin eden bazı şimdiki olgular var olduğu için doğrudur. Örneğin, Güneş nihai olarak sönüp gitmeden önce ancak

sınırlı bir miktarda enerji üretebileceğinden, Güneş'in sonsuz bir zaman diliminde var olmayacağı kesindir. Koşullar değişmedikçe, başka türlü olamaz. Dolayısıyla, bu geleceğe ilişkin bir doğrudur. Ancak doğrulukları (ya da yanlışlıkları) şeylerin şimdiki durumları tarafından garantiye alınmamış önermeler ne doğru ne de yanlıştır. Neyin olacağı, büyük oranda, açık uçludur.

A-teorisinin daha aşırı bir çeşitlemesi *açık geçmiş, açık gelecek* görüşüdür. Buna göre, ne gelecek *ne de geçmiş* gerçektir; gerçek olan şimdidir. Şöyle bir soru sorduğumuzu farz edin: "Ethelred the Unready,* (şimdi bizim verdiğimiz isimle) Brighton'ı ziyaret etti mi?" Eğer ne böyle bir ziyaretin olduğuna ne de olmadığına dair bir kanıt varsa, bu görüşe göre, Ethelred the Unready'nin Brighton'ı ziyaret ettiği ne doğru ne de yanlıştır.

Bunlar A-teorisinin en çok bilinen versiyonlarıdır. A-teorisyeninin hem geçmişin hem de geleceğin gerçekliğini kabul etmekten yana olabileceği doğrudur; ama A-teorisinin en etkili güdüleyici kaynaklarından biri geleceğin gerçek olmadığı inancı olduğundan, bence, bu üçüncü çeşidi göz ardı edebiliriz. Diğer ikisine gelince, korkarım sezgilerimiz ikisi arasında gidip gelecektir. Geçmişe ilişkin birçok önermenin ne doğru ne de yanlış olduğunu kabul etmek oldukça zordur. Biz daha çok geçmiş hakkında yapabildiğimiz her önermenin bir gerçeklik payının olduğunu ve bazı durumlarda kanıt yokluğunun bizim söz konusu olgular hakkında cehaletimizden başka bir şey olmadığını düşünmekten yanayızdır. Öte yandan, şimdiki zamanın ayrıcalıklı bir konum olduğu görüşü bizi çekerken, geçmişin de şimdi kadar gerçek olduğu nosyonu rahatsız eder. Augustine, geçmişin geçip gittikten sonra saklandığı bir "gizli yer"in olup olmadığını sorduğunda, bu rahatsızlığı çok iyi yakalamıştır. Ona göre, geçmiş ancak anılarımızda yaşar.

A-teorisi zamanın akışının ya da gelip geçişinin bizim için ne anlama geldiğini tam olarak kavrama gayretidir. Bu, bazılarına göre, metaforik zamanın akışı tablosunun altında yatan gerçektir. Bunun tam karşısındaki görüş, zamanın geçtiğini tümden reddeden

* (978-1016) İngiltere Kralı.

ve zamanın bizim sandığımızdan çok daha fazla uzaya benzediğini savunan, *B-teorisidir*. B-teorisyeni için geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayrım mekânsal bakımdan yakın ve uzak arasındaki ayrıma çok benzer. Verili bir zaman sadece belli bir olay ya da gözleme göre mevcuttur. Gözlemci olmaksızın, tıpkı her yerin kendine göre yakın olması gibi, her zamanın da kendine göre şimdi olduğu tamamen bildik anlamı dışında, şimdiki andan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu yüzden geçmiş, şimdi ve gelecek, zaman içindeki yerimizi gösterir, zamanın kendisinin içkin bir özelliği değildir. Geçmiş dediğimiz şey sadece konuştuğumuz zamanın öncesinde olmuş olaylar dizisinden başka bir şey değildir. Gelecek ise konuştuğumuz zamanın sonrasındaki bir dizi olaydır. Nasıl uzak mekânların biz orada olmadığımız için gerçekdışı olduğunu düşünmek için bir neden yoksa, daha önceki olaylar dizisinin daha sonraki olaylar dizisinden daha gerçek olduğunu düşünmenin de bir nedeni yoktur. Sonuç olarak, gelecek dediğimiz şey şimdiki zaman dediğimiz şey kadar gerçektir.

Eğer A-teorisine zaman ırmağının güzel bir metaforu dersek, B-teorisi Dante'nin *Inferno*'sunda anlatılan cehennemin dokuzuncu ve son katı; buz denizidir. Bu son katta velinimetlerine ihanet ederek ebediyen cezalandırılmış olanlar vardır ve başları dışarıda olmak üzere bu donmuş denize gömülüdür. Eğer bu insanları dünya tarihini oluşturan olaylar olarak düşünürsek, bize B-teorisinde tasvir edilen dünyanın bir imgesini verirler. B-teorisine göre, nasıl olaylar önce gelecek, ardından şimdi olan ve nihayet geçmişte yer alan zaman içinde akmıyorsa, lanetlenmişlerin başı da buz denizinde bir noktada sabit durur.

Gelgelelim bu imge, B-teorisinin karşıtlarında B-teorisyeninin zamanı bir yanılsama haline getirdiği düşüncesine yol açar. A-teorisi taraftarları zamanın akışını onun temel özniteliği olarak alır ve zamanın akmadığı bir dünyayı zamanın ve hareketin hiç olmadığı bir dünya olarak görür. Ne var ki, B-teorisyeni açısından zamana göre var olmak öteki şeylerle, daha önce, aynı anda ve daha sonra ilişkisi içinde olmaktır. Örneğin, Harold Macmillan'ın başbakanlığı dönemine denk düşen benim doğumum John F. Ken-

nedy suikastından önce ve Berlin duvarının dikilmesinden sonradır. B-teorisine göre, değişim için gerekli şey nesnelerin farklı zamanlarda farklı özellikler taşımalarıdır. Bu türden değişimi *birinci-dereceden değişim* –nesnelerdeki değişim– olarak betimlediğimizi farz edelim. Bir olay bir ya da daha fazla nesnenin özelliklerindeki bir değişiklikten başka bir şey değildir. Öyleyse, olayların kendiliklerinden geçmişlikleri, şimdilikleri ya geleceklikleri bakımından değişmek durumunda olduklarında ısrar etmek *ikinci-dereceden değişimleri* –kendileri değişen değişimleri– akla getirir. A-teorisyeni, aslında, ikinci dereceden değişim olmaksızın birinci dereceden değişimin olabileceğini savunur. B-teorisyeni bu bağlantıyı tümden reddeder: Birinci dereceden değişimler vardır, ama ikinci dereceden değişim olamaz.

B-teorisyeninin karşısına çıkarılan başka bir meydan okuma, zaman okunu ya da yönünü açıklama meselesidir. Zaman ile uzay arasındaki önemli bir benzemezlik de şudur: Biz –sınırları belli de olsa– uzay içinde her doğrultuda hareket edebiliriz, oysa zaman içinde her doğrultuda hareket edemeyiz. Biz ne geçmişi ne de geleceği ziyaret edebiliriz. Denebilir ki, gelecek bizi ziyaret eder; ama o zaman, kuşkusuz o artık gelecek değil, şimdidir. Ben, en azından teknolojinin verili durumunda, yarın 2004 yılını ziyaret etme kararı veremem. Zaman içinde yolculuğun olabilirliğinin taraftarları bile gündelik hayatta bir zaman okunun olduğunu ve bunun zaman makinesi mucitlerinin üstesinden gelmeleri gereken bir şey olduğunu kabul ederler. Şimdi, A-teorisyeni zaman okunu zaman tünelinde bir parça olmak olarak alır. Zaman içindeki yerimiz bizim seçtiğimiz bir şey değil, zamanın bize dayattığı bir şeydir. B-teorisyeni zaman akışını reddettiğinden, bunun zamanın bir doğrultusu olduğunu reddetmek anlamına geldiği düşünülebilir. B-teorisyeni zamanın önemli bakımlardan uzaya benzediğini düşünür, ama *bütün* bakımlardan benzer olduklarını kabul etmek zorunda da değildir. Zamanın doğrultusunu tam olarak neyin oluşturduğu tüm B-teorisyenlerinin üzerinde anlaştıkları bir konu değildir, ancak genelde itibar edilen bir yoruma göre, zamanın doğrultusu *nedenselliğin* doğrultusundan öte bir şey değildir. Bu yak-

laşım açısından, nedenlerin her zaman sonuçları öncelemesi zorunlu bir doğrudur. Biz eylemimizden önce olan bir şeyi nedensel olarak etkileyemeyiz; ancak bizim eylemimizden sonra olanları etkileyebiliriz. Bu yüzden geçmişi ziyaret edemeyiz, çünkü bunu yapmak demek önceki olaylar üzerinde etki yaratmak demektir. Dolayısıyla, zaman akışının zaman okunu açıklamasını bekleyemeyiz.

İki teoriyi şöyle özetleyebiliriz:

A-teorisi

Zaman geçer ve geçmiş, şimdi ve gelecck arasındaki ayrım, salt zamana bakışımızı (yani, zaman içindeki yerimizi) yansıtmaz, zamanın kendisinin nesnel bir özelliğidir. İki çeşidi vardır:

(a) Kapalı geçmiş, açık gelecek görüşü: Geçmiş gerçek, gelecek değildir.
(b) Açık geçmiş, açık gelecek görüşü: Ne geçmiş ne de gelecek gerçektir.

B-teorisi

Zaman geçmez ve geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı salt bizim bakışımızı yansıtır. Tüm zamanlar eşit olarak gerçektir.

Zaman hakkında iki teori hakkında bunları gördükten sonra, A-teorisinin sezgisel olarak benimseyeceğimiz bir teori olduğunu söyleyebiliriz. Yine de, B-teorisi hakkında onun en azından bizim sezgisel görüşümüze geçerli bir alternatif olduğunu göstermeye yetecek kadar bilgi verdiğimi umuyorum. Artık ölüm hakkındaki ilk sorumuza dönebiliriz; yani niçin doğumumuzdan önceki geçmiş varolmayışımızdan daha çok ölümümüzden sonraki gelecek varolmayışımızdan kaygı duyarız.

C. AYNADAKİ ÖLÜM

Lucretius, çokça alıntı yapılan bir yazısında, ölüm korkusunun irrasyonel olduğunu göstermek üzere bir tespitte bulunur:

> Bir kere daha geriye bak ve doğumumuzdan önceki sonsuz zamanda uzak geçmişin bizim için nasıl hiçbir anlama gelmediğini gör. Öyleyse, doğa bize bunun nihai ölümümüzden sonraki gelecek zamanın bir aynası olduğunu gösterir. Orada korkutucu bir şey, hazin görünen bir şey var mıdır?
>
> (*de Rerum Natura*, Kitap 3, alıntı: Sorabji 1983, s. 176)

Lucretius bununla, korkumuzun irrasyonelliğini göstermek istesin ya da istemesin, bu alıntı bizi şu düşünceye götürür: Ölümün ayna-imgesinden, yani doğumumuzdan (ya da ana rahmine düşüşümüzden) önce var olmadığımız gerçeğinden nasıl korkmuyorsak, ölümün kendisine bakmaktan da korkmamalıyız. Buna *ayna-imgesi argümanı* diyelim. Bu argüman, en azından, eksiktir. Genelde, geçmişten çok geleceğe dikkat ettiğimiz doğrudur. Başımıza nelerin geleceği başımıza gelmiş olanlara göre bizi daha çok ilgilendirir. Ve başımıza nelerin geldiğine kafa yoruyorsak, bunun nedeni başımıza gelenlerin genellikle gelecekte başımıza geleceklere ilişkin anlamlar taşımasıdır. Şimdi, kaygılarımızdaki bir asimetriyi düşünerek, diyebiliriz ki, gelecek varolmayışımızın bizim karşımıza sadece geçmişteki varolmayışımızın ayna-imgesi olarak çıkacağı kesinlikle doğru değildir. Ama belki de ondan başka bir şey olarak görünmemesi gerekir. Dolayısıyla, iki soru karşımıza çıkıyor. İlki, davranışlarımızdaki bu asimetriyi *açıklayan* nedir? İkincisi, bu asimetriyi sürdürmek *rasyonel* midir?

Bu sorulara yanıt vermek için önce A-teorisine dönelim. A-teorisyeni açısından, geçmişle gelecek arasında nesnel bir farklılık vardır ve bu, olaylara duygusal tepkimizi yansıtan bir dünya görüşüdür. Nahoş ya da talihsiz bir olay gelecekte bizi bekliyorsa, ondan korkarız. Geçmişte olmuş bitmişse, rahatlık duyarız. Ölüm kötü bir olaydır ve gelecektir; bu yüzden de korktuğumuz bir şeydir. Bu, niçin gelecekteki varolmayıştan korktuğumuza belli bir

açıklık getirir; ama kendi başına söz konusu korkuyu akılcı hale getirmez. Olay sadece gelecekte olduğunda korktuğumuz ve geçmişte olduğunda rahatlık duyduğumuz kötü bir *deneyimse* korkuyoruzdur belki de. Oysa, varolmayış kesinlikle bir deneyim değildir. Dolayısıyla, belki korkulacak bir şey de değildir.

Ne var ki, gelecek varolmayışın nesnel olarak geçmiş varolmayıştan daha kötü olduğunu açıklamanın bir yolu daha vardır ve bu açıklamanın, oldukça zayıf da olsa, zamanın A-teorisiyle bir bağlantısı vardır. Öncelikle, ölüm olmasaydı yaşayacak olduğumuz zevklerden mahrum kalmazdık; ölüm bu yüzden kötüdür, düşüncesiyle başlayalım. Elbette, bu demektir ki, ölüm bizi, olmasaydı çekecek olduğumuz acılardan kurtardığı müddetçe iyidir. Ancak, düşünmeyi kolaylaştırmak için, yaşayacağımız zevklerin çekeceğimiz acılardan fazla olduğu bir durumu ele alalım. Bu, kendi başına, ayna-imgesi argümanını çürütmez; çünkü şöyle akıl yürütebiliriz: Yukarıda saydığımız nedenler yüzünden, vakitsiz ölüm kötü olabilir; ama geç doğmuş olmak kadar kötü değildir. 1962 yılında doğduğumu düşünecek olursanız, 1998'de ölecek olmam (eğer doğruysa) kötüdür; çünkü ben böylelikle hayatın zevklerinden mahrum edilmiş olurum. Ancak bunun tersi de eşit oranda doğrudur: 1998'de öleceğimi düşünürseniz, 1962 yılına kadar doğmamış olmam kötüdür; çünkü daha önce doğmuş olsaydım (yani, benim ana rahmine düşmeme ve doğmama neden olan bütün olaylar daha önce olsaydı) hayatın zevklerinden daha fazla faydalanabilirdim. Geç doğmuş olmak da vakitsiz ölüm kadar bir zevk düşmanıdır.

Şimdi, elbette, böyle sıradan bir mantık yürütecek değiliz. Kendimizin ya da başkalarının doğum tarihlerini sabit alır ve böylelikle doğumun olduğunca geç bir tarihte olmasını değil, vakitsiz ölümü kötü bir şey olarak görürüz. Bunun böyle olması, bence, A-teorisinin sezgilerimiz üzerinde büyük etkisi olan bir çeşidi, yani kapalı geçmiş, açık gelecek görüşü ile alakalıdır. Ben kendi doğumum üzerine düşündüğümde, onu sabit bir şey olarak görürüm. Bu şey 1962 yılında doğmuş olmamdır. Ancak ölümüm üzerine düşündüğümde, henüz belli olmayan bir şey üzerine düşünüyor

olurum. Bu tam da ne zaman ölecek olduğumu bilmediğim anlamına gelmekten çok, açık gelecek görüşüne göre, henüz öleceğim zamana denk düşen olguların olmaması demektir. Ortada birçok olasılık vardır ve ben doğal olarak ileri yaşlarda öleceğim bir geleceği, orta yaşların başında öleceğim bir geleceğe tercih ederim. 1952 ya da 1922 yılında doğmuş olmak gibi soyut olabilirliklerden daha çok, beni ilgilendiren bu olabilirliklerdir. Sonuç olarak, daha erken değil de, doğduğum tarihte doğmuş olmaktan yanıp yakınmam. Ayrıca, erken bir ölüm nesnel olarak da kötüdür çünkü, doğumum daha önce doğmuş olsaydım sahip olacak olduğum hiçbir sahici olabilirlikten beni mahrum bırakmazken, erken ölümüm daha uzun varoluşun bütün sahici olabilirliklerini imkânsız kılar.

Ancak şimdi zamanın B-teorisini kabul edersek ne olacağına bakalım. Bu görüşe göre, bütün zamanlar eşit olarak gerçektir. Neyin olacağı tıpkı olanlar gibi belirlenimlidir. Dolayısıyla, ölüm tarihim tıpkı doğum tarihim gibi sabittir. Bununla, şimdiki durum yüzünden, diyelim, 1998'de ölmemin *kaçınılmaz* olacağını söylemek istemiyorum. Şimdilik herhangi bir öldürücü hastalıktan mustarip olmayabilirim. Söylemek istediğim, "1998'de öleceğim" tümcesi ya doğru ya yanlıştır. Doğru olduğunu farz edelim. Yine de 2038'de ölebilmem mümkündür ancak 1922'de doğabileceğimin mümkün olması gibi soyut bir anlamda. Vakitsiz bir ölüm geç kalmış bir doğumdan hiç de kötü değildir. Kötü olan sadece ömrümün 76 değil de 36 yıl olmasıdır.

Demek ki, B-teorisi gelecek varolmayışın geçmiş varolmayıştan daha kötü olduğunu düşünmenin bir nedenini çürütür. Gelgelelim, genelde geçmişe ve geleceğe karşı farklı tutumlar takınmanın akla yatkınlığını çürütemez. B-teorisyeni, aslında, bir önceki bölümde gördüğümüz zamanın doğrultusu yaklaşımına başvurarak, gelecekle niçin daha çok ilgilendiğimize ilişkin çok doğal bir açıklama getirebilir. Deniyordu ki, zamanın doğrultusu nedensel olarak önceki olayları değil, yalnızca sonraki olayları etkileyebilir olmamız anlamına gelir. Bu yüzden, biz geçmişte değil, yalnızca gelecekte bir şey sağlamak üzere eylemde bulunuruz. Eğer biz etkin failler olacaksak, yüzümüzü geçmişe değil geleceğe çevirmeliyiz.

Geleceği planlamak yerine geçmiş üzerine düşünmeye çok fazla zaman harcarsak, etkin failler olmamız ihtimali çok küçülür; çünkü düşüncelerimizin çoğu, görüldüğü gibi, etkileyemeyeceğimiz şeylerle ilgili olacaktır. Doğal ayıklanma bu yüzden ağırlıklı olarak ileriye bakan bireyler yararına işleyecektir. Demek ki, bizim gelecek takıntımız biyolojik bir takıntıdır.

Ama bu gelecek takıntısını ölümümüzden sonraki zamanlara kadar uzatmak meşru mudur? Eğer etkileyebileceksek gelecekle ilgilenmek mantıklıdır; ama *sadece* doğrudan etkileyebileceğimiz şeylere dikkat etmek mantıklıysa, ölümümüzden sonraki zamanlar için kaygı duymanın anlamı yoktur; çünkü ölmüş olmak olayları doğrudan etkileyememek demektir. Gelgelelim, örneğin, başkalarının yürüteceği projelere ön ayak olarak, ölümümüzden sonraki olacakları *dolaylı* olarak hâlâ etkileyebiliriz. Bu yüzden, ölümümüzden sonraki zamanlara gösterilen ilginin mantıklı olup olmaması büyük oranda eylemlerimizi neyin güdülediğine bağlıdır. Eğer sadece yaşadığımız hayatın niteliğiyle ilgiliysek ve bu niteliği yükselttiği oranda eyleme geçiyorsak, ne olursa olsun kesinlikle yaşama şansımızın olmadığı gelecek zamanlara ilişkin kaygı duymak mantıklı değildir. Gelgelelim, denebilir ki, hiçbirimiz sadece yaşadığımız hayatın niteliğiyle ilgilenmekle yetinmeyiz. Aynı zamanda, *öteki* insanların hayat kalitesini de yükseltecek tamamıyla diğerkâm şeyler yapmak saikiyle de hareket ederiz. Bu elbette öldükten sonra bile dolaylı olarak etkileyebileceğimiz bir şeydir.

Kuşkusuz, bütünüyle diğerkâm tutumlarda bile bir özçıkar unsurunun olduğu genelde ileri sürülür. Yalnızca yardım ettiği kişilerin refahıyla değil, aynı zamanda yardımsever olarak tanınmayı sürdürmesi gerektiğiyle de ilgilenen bir yardımsever tahayyül edebiliriz. Kuşkusuz, insanın iyi eserlerinin ölümünden sonra da süreceğini düşünmek büyük rahatlama sağlar; ama öldükten sonra bütün bunlardan haberimiz olmayacağını bilmek işin tadını kaçırır. Bu bizi ikinci sorumuza getirir: Hayatımızın etkilerinin ölümümüzden sonra çabucak silineceği fikri bizi niçin ürkütür?

D. ÖLÜMSÜZLÜK: GERÇEK VE VEKÂLETEN

Shelley, *Ozymandias* şiirinde, bir zamanların ünlü bir devlet adamının çölün ortasında durup duran "iki devasa ve gövdesiz ayak" ve ortalığa atılmış "darmadağın yüz" dışında pek bir şeyi kalmayan heykelini anlatır. Artık saltanatından eser kalmamıştır:

> Ve kaidede şu sözler okunur:
> "Benim adım Ozymandias, krallar kralı;
> eserlerime bak, bak da kahrol!"
> Koca bir harabe yığını,
> Göz alabildiğine uzanan çırılçıplak kum denizinden,
> Başka bir şey yoktur geriye kalan.

Böylesine bir tamamen silinip gitme bağlamında, kaideye yazılanlar insanın içini acıtır. Uğradığı yıkım karşısında bir zamanlar büyük bir imparator olmasının önemi yoktur ve sonuç olarak krallık taslaması da saçma görünür.

Ozymandias'ın kaderi bize kendi kaderimizi hatırlatır: "Unutma, topraktan geldin ve toprağa döneceksin" Görülüyor ki, çocuklarımız, kitaplarımız, yaptığımız iyilikler ve bu gibi şeyler aracılığıyla bir tür vekâleten ölümsüzlüğü başarma gayretimiz belki de nihai olarak nafiledir. Peki, öylesine iz bırakma bizim için niçin önemlidir? Tamamen unutulmuş ve hiçliğe gömülmüş olma düşüncesi niçin bu kadar ürkütücüdür? Bence, burada arzularımıza ve korkularımıza yön veren yine özel bir zaman görüşüdür, ama bu defa A-teorisinin *ikinci* çeşitlemesi, açık geçmiş ve açık gelecek görüşü iş başındadır. Bu görüş açısından, geçmiş gerçek değildir ve geçmişe ilişkin doğru olan sadece şimdi ondan kalanlar sayesinde doğrudur. Böyle bir görüşün varacağı yer: geçmişte olduğu tasavvur edilen verili bir olaydan iz kalmamışsa, o olayın olup olmadığına ilişkin elimizde somut bir kanıt olmayacağıdır. Böylelikle, geçmişin önemi tamamen şimdiki perspektifimiz tarafından belirlenmiştir. Bu, şimdi bizim için önemli olan şeyin şimdiki duruşumuzca belirlendiğine dair sıradan bir doğru değildir. Bu, Holocaust'ın varlığını inkâr eden revizyonist tarihçilerin faaliyetlerine

önem kazandırır. Eğer tarih yeniden yazılmış ve önemli kanıtlar imha edilmişse, belli bir gelecekte Holocaust'ın vuku bulduğu *artık kesinlikle doğru olmaktan çıkacaktır* açık geçmiş görüşüne göre. İşte bu yüzden biz, geçmişe ait gerçeklerin unutulmalarını önlemek için, çeşitli ürün ve projelerimizin kisvesi altında yaşamak isteriz. Eğer hayatımıza ait tüm izler silinecek olursa, kelimenin gerçek anlamında, kişi olmaktan çıkarız.

Bu üçüncü sorumuza da yanıt verir. Eğer, belli bir gelecekte, hiçbir şey var olmayacaksa, o zaman yalnızca bize dair değil, tarihimize ve ilgi gösterdiğimiz her şeye dair gerçekler de silinip gidecektir.

Eğer bizim için açık geçmiş, açık gelecek görüşü geçerliyse, uygulamamızda tutarlı değiliz. Bu görüşe göre, sadece şimdiki zaman gerçektir, dolayısıyla önemli olan *şimdi* olandır. Benim anlamlandırmam, belli bir hayali gelecek açısından değil; şimdiki zaman açısından değerlendirilmelidir. Kendi hatıralarımızı saklamakla, kendimizi hayalimizde artık var olmayacağımız belli bir geleceğe yansıtmış oluruz (hayal gücünün bu becerisi bazı çatışmaları beraberinde getirir, en azından kendi varolmayışımıza tanıklık eden *kendi* imgemizle ilgili olduğunda) ve o açıdan önemimizi düşünürüz. Ancak şimdiki zamanda, o gelecek zaman gerçek değildir ve biz gelecekteki perspektifin şimdikinden daha önemli olmadığını kabul etmeliyiz.

B-teorisine geçiş ayrıcalıklı bir perspektiften söz etmeyi imkânsızlaştırır. Eğer bütün zamanlar eşit oranda gerçekse, hayatımın tüm izlerinin silinip silinmeyeceğine bakmaksızın, bir zamanlar yaşadığım ve çeşitli işler yaptığım her zaman doğru olacaktır. Bu hakikatler asla ortadan kaldırılamaz, onlara ait kanıtlar kaldırılsa bile. En azından bu bakımdan, zamanın hışmından korkmam için neden yoktur.

Ancak, denebilir ki, geçmişin şimdiki zaman kadar gerçek olduğunu kabul etsek bile, hayatımızın etkilerinin ölümümüz sonrasında sürmesini hâlâ isteyebilirim. Bu, kendimizi zamanın A-teorisinden kurtarmamızın ne kadar zor olduğunu gösterir belki, ama bu isteğin başka bir kaynağı daha vardır: Kendi önemimizi ey-

lemlerimizin nedensel sonuçlarına bakarak ölçeriz. Bu sonuçlar zaman içinde ne kadar öteye uzanırsa, kendimizin o kadar önemli olduğunu düşünürüz. Ancak, aynı şekilde, bu etkiler *mekânsal* olarak ne kadar öteye uzanırsa, kendimizi o kadar önemli görürüz. Ardından, birçok kişinin hayatını etkileme, kitaplarımızı yaygın olarak okutturma, imparatorluğumuzu genişletme arzusu gelir. Demek ki, vekâleten ölümsüzlük için yanıp tutuşmamız zaman ile mekân arasından herhangi bir benzemezliği gerektirmez.

Şimdi son sorumuza geliyoruz: Ölümden korkuyorsak, niçin zıddından, hayatın sonsuza kadar uzanmasından da (hatta belki de daha fazla) korkuyoruz? Bu sorunun yanıtı çok basittir. Zevklerimizin çoğu gelip geçicidir ve genelde onların geçip gitmesinden üzüntü duysak da, eğer ilelebet sürecek olsalardı artık zevk olmaz, can sıkarlardı. Hayatta mücadelesini verdiğimiz şeylerin çoğu özellikle onları sınırlı bir zaman diliminde elde edip kullanabildiğimiz için değerlidir.

Ne var ki, bundan sonsuz bir hayatın zorunlu olarak tatsız olacağı anlamı çıkmaz. Dünyayı gerçekte olduğu gibi ve salt dar bir açıdan değil, her açıdan gören ölümsüz varlıkların olduğunu düşünün. Şimdi, eğer zamanın B-teorisi doğruysa, zamanı günübirlik bizi sıkıntıya düşürecek biçimde geçici anların dizilişi olarak yaşayışımız sadece gerçekliğe ilişkin perspektifimizi yansıtır. O halde, ölümsüz varlıkların perspektifleri olmayacağından, onların zamanı yaşayışları geçici anların arka arkaya dizilişi biçiminde olmayacaktır. Bu deneyimin onlar için neye benzeyeceğini tahayyül etmek zordur, ama kuşkusuz bizim korktuğumuz ebedi hayat onlar için korkulacak bir şey olmayacaktır.

E. ÖZET

Ölümden sonra bedenden kurtulmuş bir biçimde varolmayı sürdüreceğimize inanmıyorsak, ölüm düşüncesi korkutucu gelebilir. Ne var ki, ölüme karşı tutumumuz, bir dereceye kadar, zaman görüşümüzce koşullanır. Gündelik deneyimlerimize dayanarak edin-

diğimiz şeylere ilişkin sıradan kavrayışımıza göre zaman, olayların geçmiş zaman içinde ebediyen kaybolup gittiği anlamında akar. Gelecek olayların geçmiştekilerden daha büyük önem taşıdıkları ve gelecek talihsizliklerin geçmiştekilerden çok daha kötü olduğu düşünülür. Bu bildik anlayış kısmen geçmiş ve geleceğin şimdiki zamandan daha az gerçek olduğu görüşüne dayanır: Geçmiş olup bitmiş, gelecek ise henüz gelmemiştir. Bu, öldüğümüzde, gerçekliğin parçası olmayacağımız ve önemimizin de azalacağı anlamına gelir.

Bu bölümde, bildik zaman anlayışının yanlış olabileceği, zamanın aslında akmadığı ve bütün zamanların eşit oranda gerçek olduğu ihtimali üzerinde durduk. Bu farklı görüşe göre, geçmiş burası ve orası ayrımına çok benzer. Bu zaman anlayışı, ölümden sonra gelecek varolmayışımızın doğumumuzdan önceki geçmiş varolmayışımızdan farklı bir şey olmadığı iddiasına destek verir.

Dünyaya ilişkin olaylara bakışımızı etkileyen belli metafizik kavrayışlar vardır. Bence, bütün zamanların gerçek olduğunu savunan zaman teorisi bunlardan biridir. Bazı insanlar için, böyle bir fikrin psikolojik etkileri tamamen olumsuzdur. Eğer gelecek zamanlar gerçekse, olacaklar şimdiden bellidir ve böylelikle biz kaderin pençesine düşmüş oluruz. Ancak, bu son sayfalarda göstermeye çalıştığım gibi, bu zaman görüşü pozitif etkiler de yapabilir. Değer verdiğimiz her şeyin geçip gitmesinden yeise kapılmamıza gerek yoktur; çünkü eğer zamanın akışı bir yanılsama ise, bu şeyler ebediyen gerçektir. Ve ölüm artık hiçliğe açılan bir kapı değil, hayatımızın zamana bağlı sınırlarından biridir yalnızca.

Kitabın başlarında, dinin ne olduğunu tanımlamaya çalıştık. Bir görüşe göre, din dünyanın metafizik bir kavrayışına dayanan bir hayat tarzıdır. Başka bir görüşe göre, dünyanın kurgusal kavrayışına dayanan bir hayat tarzıdır. Sonuç olarak belirtmek istediğim şey, ateist bu tarzların ikisini de savunabilir. Bu kitapta savunduğum tür ateizm bütün dinsel düşünce ve dillerin reddinden çok teolojik gerçekçiliğin reddidir. Bu ateist, bizden bağımsız olarak, yaratılıştan ve dünyanın düzeninden sorumlu olan ilahi bir varlığa inanmaz. Bu özel olarak değerli bir kendini inandırma biçimi

olarak dinsel pratikle pekâlâ bağdaşır. Ancak, ek olarak, ateist dünyanın gerçekte nasıl olduğuna ilişkin metafizik bir kavrayış, deneyimin doğrudan vermediği bir kavrayış sahibi olabilir; ama bu kavrayıştan neyin önemli olduğuna dair kendi anlayışını çıkarır. Bu anlamıyla, onun metafiziği bir dindir.

F. EK OKUMA ÖNERİLERİ

Ölüm üzerine son zamanlarda çıkmış çok sayıda makale ve yazı vardır. Bunlar arasından zaman ve ölüm ilişkisini ele alan birkaç tanesini sayalım: Thomas Nagel, "Death", *Nous* 4 (1970), s. 73-80, değiştirilerek yeniden basımı, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Londra: Duckworth, 1983, 12. bölüm; Fred Feldman, "Some Puzzles about the Evil of Death", *Philosophical Review* 100 (1991), s. 205-27; Piers Benn, "My Own Death", *The Monist* 76 (1993), s. 235-51. Bu saydıklarımdan sonuncusu açıkça zamanın B-teorisinden faydalanmaktadır.

St. Augustine'nin *Confessions*'ı zaman sorununa çekici bir giriş özelliği taşır. Halihazırda, R. S. Pinecoffin'in çevirisi bulunmaktadır (Harmondsworth: Penguin, 1961). Bu baskının 267. sayfasında, öz olarak açık geçmiş, açık gelecek görüşünün bir ifadesini buluruz. A-teorisi ve B-teorisine giriş niteliğinde bir tartışma için bkz. Robin Le Poidevin ve Murray MacBeath (der), *The Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 1-5 ve zamanın yönü için bkz. agy. s. 6-9. Hugh Mellor'ın *Real Time* kitabı (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) B-teorisinin kapsamlı bir savunusudur ve Quentin Smith'in *Language and Time* kitabı (New York: Oxford University Press, 1993) hem B-teorisine kapsamlı bir saldırı hem de A-teorisinin değişik bir biçiminin savunusudur.

Sözlükçe

A priori: Bir önermenin, doğru olup olmadığını deneye başvurmaksızın keşfetmek mümkünse, bu önermenin *a priori* olarak doğru (ya da yanlış) olduğunu bilebiliriz.

A-teorisi: Zamanın geçtiğini; geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının sadece zamana dair bizim perspektifimizi değil, bizatihi zamanın nesnel bir özelliğini yansıttığını savunan bir teori.

Analitik: Bir önerme, eğer olumsuzlanması (bkz.) kendi içinde çelişkiliyse, analitik olarak doğrudur. (Ayrıca, bkz.: Zorunluluk)

Ahlâki açıklama: Doğa yasalarının ahlâki açıklamasına göre, bu yasalar evrende ahlâki faillerin ortaya çıkmalarına izin vermek için vardır.

Ahlâki argüman: Ahlâki değerlerin varoluşuna dayanarak Tanrı'nın varoluşunu savunan bir argüman.

Ahlâki gerçekçilik: Ahlâki değerlerin herhangi bir insan yargısından bağımsız olarak var olduğu görüşü. (Ayrıca, bkz.: Duyguculuk, Ahlâki öznelcilik)

Ahlâki öznelcilik: Belli şeylerin ahlâki özelliklerinin, bu şeylerin bizde belli ahlâki tepkiler doğuran özellikleri olduğu görüşü.

Antropik ilke: Genel olarak, evrenin yasalarını ve temel değişmezleri (bkz.) gözlemcilerin varoluşuna göre, açıklayan bir ilke. *Zayıf antropik ilkeye* göre, gözlemeyi umabileceğimiz şey, gözlemciler olarak mevcudiyetimiz için zorunlu koşullar tarafından kısıtlanmış olmalıdır. *Güçlü antropik ilkeye* göre ise evren belli bir aşamada içinde gözlemcilerin ortaya çıkışlarına izin verecek şekilde olmak zorundaydı. Zayıf ilke değil, güçlü ilke bir erekselci açıklama (bkz.) örneğidir.

Araççılık: Belli tür önermeler açısından araççılık bu önermelerin tanımlayıcı olmadıklarını ve bu yüzden de ne doğru ne de yanlış olduklarını savunur. Epistemolojik araççılık, doğru olması gerektiğini düşünmeden, örneğin, bilimsel bir teoriyi faydalı bir düzenek olarak benimseyebileceğimizi savunan, zayıf bir konumdur. (Ayrıca, bkz.: Gerçekçilik ve Pozitivizm)

Ateizmin meta-etik savunusu: Bu kitapta sunulduğu biçimiyle, ateizmin meta-etik savunusu şu teistik öğretilerin tutarsız olduğunu ileri sürer: (a) Ahlâki değerlerin varoluşu Tanrı'ya bağlıdır; (b) "Tanrı iyidir" ahlâki bakımdan önemlidir.)

Bağdaşırcılık: Belirlenimciliğin (bkz.) insan özgürlüğü ile bağdaşabileceği görüşü. (Ayrıca, bkz.: Negatif Özgürlük)

Bağdaşmazcılık: Belirlenimciliğin (bkz.) insan özgürlüğü ile bağdaşmadığı görüşü.

Belirlenimcilik: Evren, ancak ve ancak belli bir zamanda evrenin durumu ve doğa yasaları veri alındığında tek bir evren tarihi

mümkünse, belirlenimlidir.

B-teorisi: Zamanın geçmediğini ve geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının sadece zamana dair perspektifimizi yansıttığını savunan bir teori.

Buyruksal iyilik: Bir X eylemi, kişi kendi arzularından bağımsız olarak X'i yapmak zorunda olduğunda buyruksal iyidir.

Deflasyonizm: Ontolojik soruların (bkz.) itibari değerleriyle alınmaması, belli bir dili benimsemenin faydalılığına ilişkin sorular olarak yeniden kurgulanmaları gerektiği görüşü.

Duyguculuk: Ahlâk yargılarının, bir eylemin bazı içkin özelliklerini betimlemekten çok, sadece duygularımızı yansıttığı görüşü.

Eğilim teorisi: Bir şans teorisidir (bkz.); bu teoriye göre, verili koşullar içinde bir sonucun şansı o koşulların söz konusu sonucu üretme eğilimi ya da tabiatından oluşur.

Erekselci argüman: Maksat nosyonundan medet uman bir Tanrı argümanı. İki önemli biçimi vardır: Doğal (özellikle canlı) nesnelerle insan eserleri arasında bir benzetme yapan benzetmeci argüman. Eğer bir yaratıcı olmasaydı, evrenin özelliklerinin hayatın ortaya çıkması için elzem olan değişiminin imkânsız olacağı fikrine sarılan olasılıkçı argüman.

Erekselci açıklama: Bir şeyi maksadına, işlevine ya da hedefine göre açıklama. Örneğin: "Kilo vermek için koşuyor", "Kökün kopmasını önlemek için dış doku serttir"

Gerçekçilik: Belli tür önermeler açısından gerçekçilik, bu önermelerin, bizim doğru olup olmadıklarını keşfetme yollarımızdan bağımsız olarak, dünya öyle olduğu için doğru olduğunu savunmak anlamına gelir. (Ayrıca bkz.: Araççılık, Pozitivizm)

Geçerlilik: Bir argüman, ancak ve ancak öncül(ler)ünün doğru olup sonucunun yanlış olması mümkün değilse, geçerlidir.

Görecilik: Bir önermenin doğruluğunun bağlama göre değiştiği görüşü. Mutlak doğruluğun reddi.

İstatistiksel olasılık: Bkz.: Rastlantı.

İzlemek: F-tipi özellikler, ancak ve ancak iki şey G-tipi özelliklerinde ayrıştırılmadıkça F-tipi özelliklerine ayrıştırılamıyorsa (ya da, alternatif olarak, bir şey G-tipi özelliklerinde değişiklik yapmaksızın F-tipi özelliklerinde değişiklik yapamıyorsa), G-tipi özellikleri izliyor demektir. Örneğin, bir eylemin ahlâki özelliklerinin bazen o eylemin doğal (yani, ahlâki olmayan) özelliklerini izlediği söylenir.

Kapalı zaman: Zaman ancak ve ancak hem sonlu hem de ne başı ne de sonu varsa kapalıdır.

Kipsel gerçekçilik: Öteki olası dünyaların (bkz.) aktüel dünya kadar gerçek ve somut olduğu öğretisi.

Kişisel açıklama: Bir failin niyetleri bakımından açıklama.

Kozmolojik argüman: Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bir argüman (ya da argümanlar); bu argümanın öncüllerinden biri tipik olarak belli tür şeylerin var olmaları için nedenlerinin olması gerektiği önermesi, bir diğeri ise evrenin bu türden bir kendilik olduğu önermesidir. *Zamansal argüman*, evrenin bir başlangıcının olduğu öncülünden hareket ederken, *kipsel argüman* evrenin olumsal (bkz.) olduğu öncülünden hareket eder. Kozmolojik argümanın öteki biçimleri, sürekli değiştiği gibi, evrenin belli bir özelliğine işaret eder ve bir şeyin bu özelliğin nedeni olması gerektiğini savunur.

Kuşkuculuk: Bir şey bilmenin (ya da daha dar anlamda, göstermenin) mümkün olup olmadığı hakkında duyulan şüphe.

Liberteryanizm: Belirlenimciliğin (bkz.) yanlış olduğunu ve insan faillerin yaptıklarının daha önceki olaylar tarafından belirlenmediğini savunan bir tür bağdaşmazcılık (bkz.).

Meta-etik: Bazen buna ikinci dereceden etik de denir. Etik yar-

gıların statüsü, ahlâki değerlerin nesnel olup olmadıkları, ahlâki özellikler ile doğal özellikler arasındaki ilişki gibi, etiğin daha çok teorik yönlerinin araştırılması.

Nedensel indirgemecilik: Bu kitapta, erekselci açıklamanın (bkz.) dünyadaki nedensel ilişkilere dikkat çekmenin bir yolu olduğu ve nedensel ilişkilerin yokluğunda, erekselci açıklamanın geçersiz olduğu öğretisi.

Negatif özgürlük: Eğer bir kısıtlamanın yokluğunda hareket ediyorsak, negatif anlamda özgürüz demektir, öyle ki eylemlerimizi belirleyen birincil olarak arzularımız ve inançlarımızdır. Bağdaşırcılığın belirlenimcilikle (bkz.) bağdaştığını savunduğu bu anlamda bir özgürlüktür.

Olası dünya: Olası bir dünya şeylerin olmuş olabilme biçimidir. "Aktüel dünya" var olan ya da öyle olan her şeyi anlatır. Olası dünyaların tutarlı kurgular gibi salt soyut temsiller mi yoksa kendilerine göre var olan gerçek şeyler mi oldukları tartışma konusudur. (Ayrıca bkz.: Kipsel gerçekçilik)

Olumsal: Bir şeyin varlığı, ancak ve ancak o şeyin olmayabilmesi mümkünse olumsaldır. Bir önerme ancak ve ancak yanlış olabilmesi mümkünse olumsal olarak doğrudur. (Ayrıca bkz.: Zorunluluk)

Olumsuzlama: Herhangi bir önermenin olumsuzlaması o önermenin değildir" ibaresiyle bitmesiyle olur. "Yağmurun yağdığı doğru değildir" (ya da daha basitçe, "Yağmur yağmıyor") "Yağmur yağıyor"un olumsuzlanmasıdır.

Ontolojik argüman: Tanrı fikrinin içeriğinin (ya da Tanrı tanımının) Tanrı'nın fiili olarak varlığını zorunlu kıldığını göstermeye gayret eden bir Tanrı argümanı.

Ontolojik sorular: Belli tür kendiliklerin varlığıyla ilgili felsefi özellik taşıyan genel sorular. Örnek olarak, "Fiziksel nesneler var mıdır?" ya da "Sayılar var mıdır" sorularını sayabiliriz.

Pozitivizm: Belli türden önermeler açısından pozitivizm, bu önermelerin gözlemlerimiz hakkında önermeler olduklarını ya da onlara indirgenebileceklerini savunur. (Ayrıca bkz.: Araççılık, Gerçekçilik)

Rastlantı: Paranın yazı gelmesi gibi, 1 ve 0 değerleriyle ölçülen, belli sonuçların olma ihtimali. 0 değeri olayın olamayacağını, 1 ise olması gerektiğini gösterir. (Bkz. Sıklık teorisi ve Eğilim teorisi)

Sentetik: Bir önerme, ancak ve ancak analitik (bkz.) değilse, sentetiktir.

Sıklık teorisi: Bir değişim teorisi (bkz.), buna göre, bir sonucun şansı o sonucun tespit edilmiş belli bir dağılım içindeki sıklığından başka bir şey değildir. (Ayrıca bkz.: Eğilim teorisi)

Tanımsal iyilik: Bir X eylemi, ancak ve ancak X'i yapmak y'nin iyiliğine olacaksa ya da Y'nin arzularını yerine getirecekse, Y için tanımlayıcı olarak iyidir.

Teistik-olmayan din: Bir Tanrı'nın varlığını öne sürmeyen din.

Teizm: En asgari biçimiyle, evrenin bir yaratıcısı olduğu hipotezi. Teizmin geleneksel biçimi yaratıcıya her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, kusursuz iyilik ve yardımseverlik sıfatları da yakıştırır. *Teistik söylem*, teizmin doğruluğunu varsayan ya da varsayar görünen önermelerden oluşur.

Temel değişmezler: Fizikte temel bir rol oynayan ve bütün zamanlarda ve bütün yerlerde aynı kalan değerler. Örnek olarak, ışık hızını ve bir elektronun yükünü verebiliriz.

Zorunlu: Bir önerme ancak ve ancak yanlış olabilmesi mümkün olmadığında zorunlu olarak doğru olur. (Ayrıca bkz.: Analitik, Olumsal)

Kaynakça

Adams, M.McC. ve Adams, R.M. (der.) (1990) *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.

Augustine, St (398) *Confessions*, çev. R.S. Pinecoffin, Harmondsworth: Penguin, 1961.

Ayer, A.J. (1936) *Language, Truth and Logic*, London: Gollancz.

Barnes, J. (1972) *The Ontological Argument*, London: Macmillan.

Benn, P. (1993) 'My Own Death', *The Monist* 76, s. 235-51.

Braithwaite, R.B. (1955) 'An Empiricits's View of the Nature of Religious Belief', yeniden basım Mitchell (1971), s. 72-91.

Carnap, R. (1950) (Empiricism, Semantics, and Ontology', yeniden basım P. Benacerraf ve H. Putnam (der.), *Philosophy of Mathematics*, 2. baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 241-57.

Charlton, W. (1970) *Aristotle's Physics Books I and II*, Oxford: Clarendon Press.

Craig, W.L. (1979) *The Kalam Cosmological Argument*, London: Macmillan.

—— (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: Macmillan.

—— ve Smith, Q. (1993) *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford: Clarendon Press.

Cupitt, D. (1976) *The Leap of Reason*, London: SCM Press.

—— (1980) *Taking Leave of God*, London: SCM Press.

—— (1984) *The Sea of Faith*, London: BBC Publicaitons.

—— (1995) *The Last Philosophy*, London: SCM Press.

Davies, B. (1993) *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2. baskı, Oxford: Oxford University Press.

Davies, P.C.W. (1982) *The Accidental Universe*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dawkins, R. (1989) *The Selfish Gene*, 2. baskı, Oxford: Oxford University Press.

Descartes, R. (1641) *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, der. Donald A. Cress, 3. baskı Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

Dicker, G. (1993) *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Feldman, F. (1991) (Some Puzzles about the Evil of Death', *Philosophical Review* 100, s. 205-27.

Frankena, W.K. (1973) 'Is Morality Logically Dependent on Religion?", Helm (1981), s. 14-33 içinde.

Gale, R.M. (1991) *On the Nature and Existence of God*, New York: Cambridge University Press.

Helm, P. (1988) *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press.

Helm. P. (der.) (1981) *Divine Commands and Morality*, Oxford: Oxford University

Press.
Hick, J. ve McGill, A.C. (der.) (1968) *The Many-faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. London: Macmillan.
Hume, D. (1777) *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, der. L.A. Selby-Bigge, 3. baskıyı gözden geçiren: P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
—— (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, der. J.C.A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1993.
Kenny, A. (1979) *The God of the Philosophers*, Oxford: Oxford University Press.
—— (1985) *A Path from Rome*, Oxford: Oxford University Press.
Le Poidevin, R. (1991) 'Creation in a Closed Univers *ya da*, Have Physicists Disproved the Existence of God?', *Religious Studies* 27, s. 39-48.
—— ve MacBeath, M., (eds) (1993) *The Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press.
Lear, J. (1988) *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.
Leibniz, G.W. (1697) 'On the Ultimate Origination of Things', *G.W. Leibniz, Philosophical Writings* içinde, der. G.H.R. Parkinson, London: J.M. Dent, 1973, s. 136-44.
Leslie, J. (1978) 'Efforts to explain all existence', *Mind* 87, s. 181-94.
—— (1979) *Value and Existence*, Oxford: Blackwell.
—— (1989) *Universes*, New York: Routledge.
Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
Mackie, J.L. (1974) *The Cement of the Universe*, Oxford: Clarendon Press.
—— (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1982) *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
Mellor, D.H. (1969) 'God and Probability', *Religious Studies* 5, s. 223-34.
—— (1971) *The Matter of Chance*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1981) *Real Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
Mitchell, B. (der.) (1971) *The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
—— (1973) *The Justification of Religious Belief*, London: Macmillan.
Monod, J. (1970) *Chance and Necessity*, çev. Austryn Wainhouse, Glasgow: William Collins, 1972.
Nagel, T. (1970) 'Death', *Nous* 4, s. 73-80. Gözden geçirilmiş yeni basımı, *Mortal Questions* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
Newton-Smith, W.H. (1980) *The Structure of Time*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1981) *The Rationality of Science*, London: Routledge & Kegan Paul.
Pegis, A.C. (der.) (1954) *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, New York: Random House.
Phillips, D.Z. (1965) *The Concept of Prayer*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1976) *Religion Without Explanation*, Oxford: Basil Blackwell.
Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
Read, S. (1994) *Thinking About Logic*, Oxford: Oxford University Press.
Robinson, J.A.T. (1963) *Honest to God*, London: SCM Press.
Rowe, W.L. (1975) *The Cosmological Argument*, Princeton: Princeton University Press.
—— (1978) *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
Ruben, D-H. (1990) *Explaining Explanation*, London: Routledge.
Russell, B. (1972) 'Why I am not a Christian', *Why I am not a Christian, and Other Essays* içinde, London: George Allen & Unwin, 1957.

Schlesinger, G. (1984) 'Possible Worlds and the Mysters of Existence', *Ratio* 26, s. 1-17.
Smith, Q. (1993) *Language and Time*, New York: Oxford University Press.
Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth.
Storr, A. (1970) *Human Aggression*, Harmondsworth: Penguin.
Swinburne, R. (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
Tredennick, H. ve Tarrant, H. (der.) (1993) *Plato, The Last Days of Socrates*, Harmondsworth: Penguin.
van Fraassen, B. (1980) *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press.
Walton, K. (1978) 'Fearing Fictions', *Journal of Philosophy* 65, s. 5-27.
—— (1978) 'How Close are Fictional Worlds to the Real World?', *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 37, s. 11-23.
Watson, G. (der.) (1978) *Free Will*, Oxford: Oxford University Press.

Dizin

A
a priori 42, 43, 47
acılar 140, 141, 142, 143, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 184
açık geçmiş 213, 214
açık gelecek 204, 213, 214
Adams, McCord ve Richard 161
ahlâk 115, 121, 122, 127, 133, 137
ahlâk yoksunluğu 143
ahlâki açıklama 28, 112, 116
ahlâki argüman 122
ahlâki davranış 122
ahlâki değerler 123, 124, 129, 135
ahlâki eylemler 116, 135
ahlaki failler 107, 113, 136
ahlâki görecilik 134
ahlâki ideal 136
ahlâki iyilik 128, 129
ahlâki otorite 135
ahlâki özellikler 130, 131, 132
ahlâki özerklik 184
ahlâki öznelcilik 131
ahlâki yükümlülük 129
akıl 16
akılcı doğrulama 22
aktüel dünya 52, 53, 59, 61, 62, 69, 74, 75, 82, 84, 100
aktüel evren 95
aktüel varoluş 60
analitik 42, 43, 44, 62, 63, 64
analitik doğrular 43, 55
analitik doğruluk/yanlışlık 64, 71
Anglikan Kilisesi 13, 14, 25
Anselm, St. 15, 22, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 70, 71, 197, 198
antropik ilke 99, 100, 104
Aquinas, St. Thomas 49, 104, 112
araççılık 167, 171, 172, 173, 185, 192
Aristoteles 107, 108, 109, 113, 114, 115, 117
ateist 21, 33, 34, 54, 55, 60, 63, 64, 83, 105, 106, 112, 115, 130, 131, 132, 136, 137, 202
ateist rahip 26
ateistler 16, 122, 158
ateizm 17, 21, 24, 26, 28, 90, 141, 166, 193
ateizm savunusu 19
ateizm tartışması 21
ateizmden yana meta-etik argüman 124
Augustine, St. 205, 217
Ayer, A.J. 188, 200
ayna-imgesi argümanı 209, 210

B
Bacon, Francis 121
bağdaşırcı 148, 150, 151, 160
bağdaşmazcı 148, 150, 160
Barnes, Jonathan 71
belirlenimcilik 147, 148, 152, 153, 160
Benacerraf, P.-Putnay, H. 201
bencil gen 108, 109, 111, 112, 114, 116
Benn, Piers 217
Big Bang 34, 35, 37, 42
Bigge, L.A. Selby 139
bilim 23
bilim felsefesi 29, 185
bilimsel gerçekçilik 166
bilinç 107
bilinemezci 14, 15, 179, 180

Bradley, F.H. 24
Braithwaite, Richard 186
Britanya 14
bu dünya 52
Budizm 24
bütün dünyalar 82
büyüklük 56, 60

C-Ç

Carnap, Rudolf 29, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200
cehennem 171
cennet 171
Craig 49
Cress, Donald A. 71
Cupitt, Don 20, 26, 139, 171, 172, 173, 186
çerçeveler 198
çoğulculuk 134, 135

D

Darwin 88
Darwinci evrim teorisi 107
Davies, Brian 49, 103, 139
Davies, P.C.W. 72, 117
Dawkins, Richard 108, 111, 117
deflasyonizm 189, 194, 195, 196, 197, 200
Descartes 22, 71, 100, 142, 198, 201
detrop 75
dışsal akıldışılık 158
dışsal sorular 196
Dicker, Georges 201, 173, 176
diğerkâm davranışı 109
diğerkâm yaratık 107
dilbilim teorisi 66, 67
din 24, 25, 174, 180, 181, 183, 216
din felsefesi 15, 18, 20, 21
din ile teizm 26
din karşıtı 20
din kavrayışı 24
dine saygısızlık 14, 15
dinsel dil 25
dinsel hayat 181
dinsel pratikler 180, 182
dinsel söylem 14, 174
doğa yasaları 79, 112, 115, 116
doğal ayıklama yoluyla evrim 88, 109
doğal eğilim teorisi 96, 102
doğal felaketler 142, 143
doğru ve yanlış 124
doğrulanma gereği 14
Dostoyevski 202
duyguculuk 132
dünya 52, 53
dünya niçin vardır? 26
düşünme tarzımız 25

E

ebedi hayat 215
eğilim teorisi 101
eleştiri yasağı 16
Engizisyon 155
epistemolojik araççılık 168
ereksel açıklama 110, 111, 112, 114, 116, 80
erekselci argüman 27, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 103, 159
ereksellik 107, 113
etik 122, 123
evren 23, 24, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 45, 46, 48, 53, 55, 60, 73, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 105, 106, 116, 121, 150
evrenin olumsallığı 51
evrenin varoluşu 78
evrensel doğrular 16
Eyüp 140, 141

F

faydalılık 168
Feldman, Fred 217
felsefe 22
felsefeciler 14
felsefi argümanlar 22, 23, 26
fikir 57
fiziksel nesneler 192, 198
fiziksel olarak olası dünyalar 52
Frankena, William 139
Frassen, Bas van 186

G

Gale, Richard 161
Gaskin, J.C.A. 103, 161
Gaunilo 56
geçmiş 204, 205, 206, 208, 209, 216
gelecek 204, 205, 206, 208, 209, 214, 216
gelecek takıntısı 212

gen bencilliği yasası 108
genler 108
gerçek dünya 75
gerçekçilik 166, 167, 198
gerçeklik 54, 199
gereklilik 127
görecilik 135
göz 87, 88, 102
güçlü antropik ilke 104, 105, 116

H
hayat tarzı 25
Helm, Paul 139, 201
Henry, VIII. 13
Hıristiyan Kilisesi 16
Hıristiyanlık 26
Hıristiyanlık, Musevilik ve İslâm 24
Hick, John 71
Hitchcock 175
Hitler rejiminin soykırımı 155
hoşgörü 16
Hume, David 87, 88, 103, 113, 139, 159

I-İ
ışık 167, 168
ibadet ve dua 181
içsel akıldışılık 158
içsel sorular 196
ilk neden 35, 41, 47, 48, 60, 78, 84
ilk öncül 41, 42, 44, 45, 47
inanç 16, 22, 122
inanç meselesi 14, 22
inayet 154
İncil 193
İngiliz Katolikliği 13
İngiltere 13, 14
insan 106
insan doğası 145
insan özgürlüğü 148, 152
insan vahşeti 155
İsa 44, 122
İslam 15
istatistiksel olasılık 94
itaat 135
iyi 123, 124, 126, 127, 128, 135, 138, 144, 146, 150
iyi ve kötü 124
iyilik 126, 137

K
kadercilik 25
Kalvinizm 25
Kant 44
kapalı geçmiş 204
kapalı zaman 38, 39, 40
karbon 89
Katolikler 13, 14
kendi içinde çelişkili bir olumsuzlama 43
Kenny, Anthony 179
kipsel argüman 41, 47
kipsel ateist argüman 64, 65
kipsel gerçekçilik 67, 68, 70, 75, 95
kipsel kozmolojik argüman 40, 41, 48, 51, 55, 82
kipsel ontolojik argüman 62, 65
kişisel açıklama 79, 83, 85
kozmik örtüşmeler 16
kozmolojik argüman 27, 34, 35, 39, 44, 45, 54, 56, 60, 76, 86, 91, 102, 103
kötülük 143, 144, 146, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 184
kötülük sorunu 28, 141
Kuran 193
kurgu 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 186

L
Lane, William 49
Lear, Jonathan 117
Leibniz 50, 51, 73
Leslie, John 117
Lewis, David 72, 85
liberteryan 148, 149, 154
Lucretius 209

M
MacBeath, Murray 217
Mackie, John 72, 85, 103, 126, 128, 138
maksatlılık 111
Marlowe 165
McGill, A.C. 71
Mellor, D.H. 103
Mellor, Hugh 217
Meryem 14
mesel 174
meta-etik 122, 123, 125, 126, 128, 129, 136, 137
metafizik 18, 19, 23, 24, 25, 29

metafizik olmayan 24, 25
metafizik tanrı 26
Mitchell, Basil 161
modalite 19
modern fizik 41
Müslüman cemaati 14

N
Nagel, Thomas 217
neden sonuç 45, 47, 78, 79
nedensel açıklama 110
nedensel indirgemecilik 113, 116
nedensellik 86, 111, 113
nesne 58
Newton-Smith, W.H. 50, 186
Nidditch, P.H 139
Nightingale 86
niyetler 80, 81, 83
nötronlar 166, 167, 168, 192

O-Ö
olabilirlik 51, 62
olabilirlikçi teolojik argüman 16
olası dünyalar 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 71, 74, 75, 76
olasılık 83, 94
olasılıkçı argüman 92
olasılıkçı ereksel argüman 102
olumsal 40, 61, 62, 65, 69, 71, 82, 83, 84, 85
olumsaldan çıkan argüman 41
olumsallık 51, 91
ontolojik argüman 27, 54, 55, 56, 60, 62, 64, 70, 92
ontolojik sorular 188, 189, 199
otomatlar 151, 152, 153, 160
ölüm 29, 202, 203, 209, 210, 215, 216, 217
önermeler 192
özerklik 136, 138
özgür irade 143, 144, 151
özgürlük 160
özyönetim 136

P
Paley, William 87
Pegis, Anton C. 49
Philips, D.Z. 186
Pinecoffin, R.S. 217
Plantinga, Alvin 71
Platon 123, 125, 126, 127, 128, 133, 138
Poidevin, Robin Le 50, 217
Polkinghorn, John Dr. 16
pozitivizm 168, 169, 170, 172, 173, 185, 192

R
radikal teologlar 26
radikal teoloji 20, 170, 171, 172, 185, 194
rastlantı 23, 24
Read, Stephen 72
Robinson, John Piskopos 25
Rowe, William L. 71, 103
Ruben, David-Hillel 85
Russell, Bertrand 124

S-Ş
sanki-üzüntü 178
sayılar 198
Schlesinger, George 85
sentetik a priori doğrular 44
Shelley 213
sıklık teorisi 94, 95, 96, 102
simyacılık 157, 158
Smith, Quentin 49, 217
sonsuz geçmiş 38, 39, 40
Sorabji, Richard 217
Stalin 155
Stoıt, Anthony 145, 150
Swinburne, Richard 16, 50, 79, 81, 85, 103, 161, 100, 101
şans 92, 94, 95, 96, 97, 101, 145
şans eğilimi 98
şeylerin gerçekliği 191
şimdi 205, 206, 208, 214

T
Tanrı fikri 171
Tarrant, Harold 138
tasarı 23
tasarım 99
tasarım işaretleri 87
teist 21, 63, 65, 66, 69, 70, 76, 79, 83, 101, 105, 115, 123, 129, 135, 141, 156
teistik 24, 25, 28,171
teistik çerçeve 199
teistik din 29
teistik söylem 20

teistler 122, 158
teizm 19, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 34, 35, 73, 75, 80, 87, 90, 91, 98, 99, 106, 113, 122, 124, 125, 127, 133, 137, 151, 153, 154, 155, 170, 183, 185, 193, 202
telos 87
temsil 57
teoloji 173
teolojik araççılık 183
teolojik gerçekçilik 170, 182
teoriler 168, 169, 171
Tredennick, Hugh 138
trop 22
tümevarım 42
tümevarımsal çıkarım 44, 45

U-V

uzay 203, 204, 206
vahy 21, 22, 87
varoluş 75, 100
varoluş nedeni 35, 36, 37

W

Walton, Kendall 177, 178, 180, 181, 187
Watson, Gary 161
Wilde, Oscar 21

Y

yan yana barış içinde 16
yeryüzü 53

Z

zaman 29, 47, 48, 45, 46, 198, 199, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 215, 216
zaman içinde yolculuk 207
zaman ve mekân 68, 69
zamanın doğrultusu 211
zamansal argüman 39, 41
zamansal kozmolojik argüman 37, 45
zamansal kozmolojik argüman 47
zayıf antropik ilke 100
zayıf antropik ilke 99
zihin 54, 57, 70, 198
zorunlu 62
zorunlu bir varlık 68
zorunlu doğrular 63
zorunlu doğruluk 71
zorunlu doğruluk/yanlışlık 64
zorunlu olgular 82
zorunluluk 48, 51, 62, 65, 66, 67, 70, 71